THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

Stoomdrukkerij Loman, Kirberger & van Kesteren.

Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA, BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

EERSTE JAARGANG.

Amsterdam
LOMAN & VERSTER.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.

1867.

INHOUD.

I. Verhandelingen en opstellen.

II. Beoordeelde, en meer of min uitvoerig aangekondigde, boeken en verhandelingen.

III. Kort aangekondigde boeken en verhandelingen van:

IV. Varia.

DE KERK.

Het is nu bijna dertig jaar geleden, dat RICHARD ROTHE een boek uitgaf, onder den titel: „die Anfänge der Christlichen Kirche und ihrer Verfassung”, dat om meer dan één reden algemeene belangstelling wekte. Hij droeg daarin een nieuw stelsel over den oorsprong van kerk en episcopaat voor, waarvan men nu met eenige gerustheid zeggen mag, dat het, niettegenstaande al de geleerdheid en scherpzinnigheid waarmede het is bepleit, tot de curiosa onzer historische studie behoort. Maar in veel ruimer kring dan die waarin de oorsprong van het episcopaat met eenige kennis van zaken kon besproken worden, gaf een ander denkbeeld van den schrijver aanleiding tot levendige toejuiching ter eene en strenge afkeuring ter andere zijde. Rothe had namelijk in de inleiding van zijn werk de stelling ontvouwd, dat de kerk geen natuurlijke, daarom ook geen blijvende vorm voor den godsdienst kon zijn, dat, om het in één enkel woord te zeggen, de kerk zich allengs moest oplossen in den Staat. Alle godsdienst en zoo ook het Christendom, beweert hij, is iets geestelijks, inwendigs, maar moet zich noodwendig objectiveeren in een uitwendigen vorm, in gemeenschap. Het een kan niet zonder het ander en naar mate van de evenredigheid tusschen dit inwendige en uitwendige zal het godsdienstig leven gezonder en krachtiger zijn. Zoo is ook het Godsrijk door Jezus gepredikt iets zuiver geestelijks, maar tevens bestemd om zich te uiten in een zichtbare gemeenschap. In welken vorm nu moet de godsdienst en dus ook het Christendom zich openbaren? Slechts twee vormen stellen zich als mogelijk aan ons voor: *Kerk* en *Staat*, en de vraag is: „moet men het volmaakte Godsrijk of de volmaakte christelijke gemeenschap zich denken als Kerk of als Staat?” Als deze

vraag zoo wordt gesteld is het noodig daarbij te herinneren wat men onder *Staat* moet verstaan. Niet een bloote politiestaat, een inrichting tot verzekering van het tijdelijk welzijn der menschen, maar „die wesentliche, natürliche und natürlich nothwendige, kurz die specifische Form, unter welcher das menschliche Leben als solches sein Dasein nicht nur, sondern seine Wirklichkeit hat." De menschelijke aanleg vindt in den Staat zijn volledige uitdrukking, komt in den Staat tot werkelijkheid; om het met een enkel woord te zeggen: de Staat is het organisme van het zedelijk leven der menschheid. Die Staat nu vindt de stof, waaruit hij zich moet opbouwen en tegelijk den vorm waarin hij zich ontwikkelen moet, in de nationaliteit. Den ideaalstaat kan men zich niet denken als één algemeen menschelijke, maar als een geheel, organisch samengesteld uit de vele Staten, die natuurlijk uit het verschil van nationaliteit zijn voortgekomen. Nu de kerk. Zij moet zijn het organisme voor den godsdienstigen aanleg des menschen, zoo als de Staat dat is voor het zedelijke of rein-menschelijke. Wel grijpen het godsdienstige en het zedelijke telkens in elkaar, maar men kan ze toch als afzonderlijke kringen onderscheiden. De kerk wordt dan de godsdienstige gemeenschap, zoo als de Staat de zedelijke. Nu vindt de Staat het lichaam voor zijne idee door de natuur zelve gegeven in de nationaliteit, maar waar vindt de kerk de stof waarin zij hare idee verwerkelijken kan? Voor haar vallen alle levensbetrekkingen weg behalve de éene van 's menschen betrekking tot God en voor zoo ver ook nog andere in haar invloed uitoefenen, bijv. in een nationaal-godsdienst, is het altijd ten koste van de zuiverheid van den godsdienst. Juist uit die onmogelijkheid om voor de idee der kerk een volkomen adaequaat lichaam te vinden is het te verklaren, dat men ten allen tijde de volmaking van het godsdienstig leven buiten de grenzen der aardsche huishouding heeft gesteld. Eerst in het Jenseits, losgemaakt van elk verband met het rein-menschelijke zou het kunnen worden wat het wezen moest. Nog andere bezwaren komen daarbij. Wanneer het godsdienstige gedacht moet worden als in alle menschen, althans in kiem, aanwezig en ook in allen gelijk van wezen, dan volgt daaruit dat van de kerk als godsdienstige gemeenschap ook onafscheidelijk is het attribuut van katholiciteit in zijn twee bestanddeelen van algemeenheid en eenheid. Al wat in de kerk óf de algemeenheid óf de eenheid zou verbreken, bijv. de na-

tionaliteit, is een vreemd element dat in haar niet te huis behoort en dat zij dus ook slechts voor zoo verre en zoo lang in zich kan opnemen als zij nog niet aan hare idee beantwoordt, d. w. z. als zij niet kerk is. Dan verder zal zij moeten saamgesteld zijn uit hare vele gemeenten en deze in zulk een organisch verband moeten vereenigen dat door die veelheid hare eenheid geen schade lijde.

Is hiermede het begrip van Staat en kerk vastgesteld, dan komen wij terug tot de vraag: welke van beiden is de natuurlijke vorm voor de godsdienstige gemeenschap? Maar eer wij daarop het antwoord kunnen geven, doet zich nog een andere bedenking aan ons voor. De scherpe onderscheiding van het godsdienstige en het zedelijke of rein menschelijke is logisch mogelijk, maar heeft zij haar grond wel in de werkelijkheid? Zijn niet het godsdienstige en het menschelijke identisch, daar juist hetgeen den mensch tot mensch maakt is zijne betrekking tot God? Is dit zoo dan kan ook het godsdienstige nooit iets naast iets anders in den mensch zijn en verkrijgt ter andere zijde ook weder het godsdienstige eerst zijn inhoud in het zedelijke, d. i. in hetgeen den inhoud uitmaakt van den Staat. Eigenlijk blijft er dus niets over dan de Staat, die al het menschelijke en dus ook het godsdienstige omvat en die, gedacht als ideaal-staat, ook ideaal-religieus zal zijn en voor de menschheid alles zal doen wat anders als taak der kerk wordt beschouwd. Het gevolg hiervan is, dat, indien de kerk zich toch tot een zelfstandig lichaam gevormd heeft, zij dit alleen heeft kunnen doen door de stof, waaruit zij dat lichaam opbouwde, aan den Staat te ontrooven. Maar dit was voor haar geen roof. Immers de Staat waarin het Christendom zich het eerst moest uitbreiden was geheel ongeschikt om het organisme van den godsdienst te worden. De tegenstelling was toen niet: kerk en Staat, maar kerk en wereld en er moest zich een kerk vormen, als tijdelijk orgaan van den godsdienst en als middel om allengs zoo den Staat te heiligen, dat deze de kerk overtollig kon maken. Zoo heeft de kerk tot nu toe een onloochenbaar recht van bestaan gehad, maar dat recht wordt gedurig minder, naar mate de Staat, onder haar invloed, zijn wereldsch karakter verliest en tot het organisme van het zedelijk leven der menschheid wordt. Uit den aanvang van het Christendom gaan als het ware twee ontwikkelingsreeksen uit; de eene van den door het Christendom

geheiligden Staat (christelijke wereldgeschiedenis), de andere van het zich in de kerk voortplantende Christendom (geschiedenis der christelijke kerk). De laatste staat tot de eerste als het middel tot het doel, en hoe meer het doel wordt bereikt des te nader komt voor het middel de tijd, dat het kan en moet wegvallen. Een andere toekomst dan deze is niet denkbaar. Naast elkander kunnen Staat en kerk niet blijven voortbestaan, omdat geen van beiden dan zijne idee volkomen zou kunnen verwezenlijken. Moet dan voor de toekomst van het godsdienstig leven het dilemma worden gesteld: òf in den vorm van den Staat òf in dien van de kerk, zoo kan het niet twijfelachtig zijn, voor welk van beiden de meeste waarschijnlijkheid bestaat. De Staat kan zich niet oplossen in de kerk, omdat het oorspronkelijke niet kan wijken voor het niet-oorspronkelijke en relatief-toevallige. De kerk kan den Staat niet overtollig maken omdat zij nooit het organisme van het *geheele* menschelijke leven worden kan. Er blijft dus niets anders over dan dat allengs en eenmaal geheel de kerk zich oplosse in den Staat. Hiertegen kan althans op christelijk terrein geen bezwaar bestaan. Het Christendom is wel opgetreden met de tegenstelling van natuur en genade, maar heeft deze niet als een blijvende voorgesteld; slechts als een tijdelijke, die gedurig meer door de heiliging der natuur moet opgeheven worden. In het wezen van het Christendom ligt dus ook niet, dat er een afzonderlijke vorm voor de bediening der genade moet zijn naast de geheiligde natuur. Beweert men, dat Jezus zelf de stichting eener kerk door zijne volgelingen heeft gewild, dit moet (volgens Rothe) in dien zin worden toegestemd, dat hij alleen heeft gezorgd voor datgeen, wat, indien later de behoefte aan een kerk zich mocht doen gevoelen, dan als haar grondslag zou kunnen dienen, zoodat hij wel gezegd kan worden het ontstaan der kerk te hebben voorbereid maar niet haar te hebben gesticht. En ook, wat hij tot hare voorbereiding heeft gedaan is alleen geschied omdat de toestand van het Jodendom in zijne dagen een dergelijken maatregel noodig maakte, geenszins omdat hij voor het Godsrijk, door hem gepredikt, een kerk als blijvend organisme verlangde.

Van alle zijden komt men derhalve tot dezelfde slotsom: de kerk moet zich oplossen in den Staat. Van het betoog, waarmede Rothe deze stelling bepleit, heb ik hier alleen de buitenste omtrekken weergegeven, maar genoeg, naar ik vertrouw, om

zijne bedoeling duidelijk te maken en ook genoeg om te doen begrijpen, hoezeer hij daarmede de kerkmannen tegen zich in het harnas joeg. Toch waren de gevolgtrekkingen, die hij zelf uit die stelling had opgemaakt, veel minder verontrustend, dan men vooruit zou hebben vermoed. Wel had hij beweerd, dat het recht van bestaan voor de kerk met de Reformatie der 16de eeuw zijn toppunt had bereikt, maar, al was het daarna steeds minder geworden, het tijdperk waarop het geheel zou ophouden, was door hem verschoven naar een toekomst, die nog buiten de grenzen van alle menschelijke berekening lag. „Tot nu toe," zegt hij, „is deze opbouw van den waren, d. w. z. van den christelijken Staat nog van verre niet voltooid, en kan dus ook, onder de tegenwoordige omstandigheden de kerk nog niet naast den Staat gemist worden. Het tijdpunt, waarop zij zal kunnen wegvallen en zonder twijfel ook zal wegvallen, ligt voor ons nog in een *verre* toekomst, welke zich aan elke tijdsbepaling onttrekt, — het ligt *aan het einde* der geschiedkundige ontwikkeling van ons geslacht. *Wij drukken hierop*, om waarschijnlijk misverstand te voorkomen, *zoo sterk als ons slechts eenigzins mogelijk is.*"

Zou het waar zijn? Zou de voortduur der kerk, als afzonderlijke gemeenschap voor den godsdienst, als zelfstandig lichaam in de maatschappij zich uitstrekken tot aan het einde der geschiedkundige ontwikkeling van ons geslacht? Dan is er zeker moeilijk een vraag te vinden van minder actualiteit, dan die naar het recht van bestaan der kerk. Of is het, dat de laatste 30 jaren de gronden waarop ROTHE zijne profetie aangaande de toekomstige oplossing van de kerk in den Staat bouwde, beter hebben leeren waardeeren en daarentegen zijne verwachting van een geheele eeuwigheid tusschen die toekomst en onzen leeftijd hebben ondermijnd? Men zou althans aan de openbare meening ten opzichte der kerk niet zeggen, dat de vraag naar haar recht van bestaan eerst in een onberekenbare toekomst actualiteit zou verkrijgen.

Ieder gevoelt, hoe onmogelijk het is, in deze zaak met eenige zekerheid te oordeelen, zoolang niet scherper is bepaald wat men meent, als men spreekt van *de kerk*. Wordt daarmede bedoeld wat de katholieken onder *kerk* verstaan, of laat men denzelfden naam ook gelden voor elke godsdienstige vereeniging, zooals de kerkgenootschappen of vrije congregatiën der protestanten? Wan-

neer Rothe de kerk beschrijft als de godsdienstige gemeenschap in tegenoverstelling van den Staat als zedelijke gemeenschap, is daarmede wel aangeduid tot welke sfeer van menschelijk leven de kerk behoort, maar nog niet welke gestalte zij in die sfeer aan het menschelijk leven geven moet om kerk te mogen heeten. Nu kan men een zekere willekeur in het gebruik van dat woord niet verbieden. Willen sommigen, die, vrij van alle kerkelijk verband, zich nu en dan of op geregelde tijden voor godsdienstige doeleinden vereenigen, dat samenzijn hun kerk heeten, wie zal hun daartoe het recht ontzeggen? Maar dit neemt niet weg, dat het woord een historische beteekenis heeft, die men niet kan prijs geven zonder een verwarring van begrippen te veroorzaken, waarvan de gevolgen ook voor het godsdienstig leven niet anders dan schadelijk kunnen zijn.

De christelijke kerk is een katholiek denkbeeld. Het is niet van Jezus afkomstig en in den zin, dien men na de 2de eeuw daaraan hechtte, ook niet van de apostelen. Het is geboren uit het feit van de bestaande kerk. Men heeft niet eerst het begrip van een kerk ontworpen en toen deze daarnaar gevormd; de kerk is geworden en, nadat zij zich, althans in hare grondslagen, had vastgesteld, heeft men aan haar zelve de theorie ontleend van hetgeen zij wezen moet. Wil men zich daarvan overtuigen, men behoeft slechts Cyprianus: „De unitate ecclesiae" te lezen. Waarin bestaat, volgens hem, de eenheid, dat is met andere woorden, het eigenlijk wezen der kerk? De eenheid voor elke gemeente in de betrekking van al hare leden tot den éénen bisschop. De eenheid der kerk in de eenheid van al hare bisschoppen. Maar waarin ligt nu weder de eenheid van al die bisschoppen onderling? Alleen in het feit, dat zij allen bisschoppen zijn van de ééne episcopale kerk. Hij neemt de empirische kerk als zoo door God ingesteld tot eenig heilsmiddel, even als de ark het eenig middel van behoud was bij den zondvloed. Hij vraagt niet, hoe die bestaande kerk met de prediking van Jezus of met het wezen van het Christendom overeenkomt; hij houdt zich alleen aan het feit, dat zij er is en dat zij zoo is; de bisschoppen hebben goddelijk gezag omdat zij *hare* bisschoppen zijn; zij zijn één, omdat zij allen te zamen tot haar behooren. De theorie is niets anders dan de beschrijving van het feit. Toen evenwel de theorie eenmaal in hare hoofdtrekken was opgesteld, werd zij niet alleen verder ontwikkeld,

maar werd zij tevens als plan bij de latere uitbreiding en inrichting der kerk gebruikt. Eerst was men meer bewusteloos de logica der feiten gevolgd, later liet men zich met helder bewustzijn door de logica van het kerkbegrip leiden. Het ligt hier niet op onzen weg de geschiedenis van dat begrip na te gaan. Voor ons doel is het genoeg, het in zijne voltooiing te beschouwen. Zoo vinden wij het in de verklaring door den Catechismus Romanus van het 9[de] geloofsartikel gegeven. Het is waar, volstrekt officieel is deze bron niet. Maar het gezag van den catechismus is door de Kerk nooit prijs gegeven en wij hebben hier geen keus, daar het Trentsche concilie de leer over de kerk in zijne canones niet behandeld heeft. Wanneer wij dan de 25 quaestiones van het hoofdstuk over dit artikel in de hoofdzaken samenvatten, verkrijgen wij deze voorstelling.

De kerk is, naar de woorden van Augustinus, het geloovig volk over de gansche wereld verbreid. Zij bestaat uit twee deelen, onafscheidelijk met elkaar verbonden, de strijdende en de zegevierende kerk. In de strijdende zijn vromen en goddeloozen vermengd, maar beiden behooren tot haar. Geene onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk wordt toegelaten. Uitgesloten van de kerk zijn alleen 1. heidenen, 2. ketters, 3. geëxcommuniceerden. Sluit de boosheid niet van de kerk uit, dan geldt dit ook van de priesters en behouden deze, ook bij een zedeloos leven, hun priesterlijk gezag. Als kenmerken van de ware kerk moeten gelden: 1. *eenheid* door het éene hoofd: het onzichtbare, Christus, het zichtbare, de Paus; voorts door de eenheid van geest, hoop, geloof en doop; 2. *heiligheid*, bestaande in de toewijding van alle leden aan God door geloof en doop; in de betrekking der gansche kerk tot haar hoofd, Christus; in het bezit der ware genademiddelen, zoodat buiten haar geen ware heiligen gevonden worden; 3. *algemeenheid*, want zij omvat alle ware geloovigen van alle tijden en alle oorden en buiten haar is geen behoud mogelijk; 4. *apostoliciteit*, zij heeft de waarheid, haar door de apostelen overgeleverd, zoodat ieder die haar bestrijdt of van haar afwijkt reeds daardoor veroordeeld is. Deze kerk kan niet dwalen in geloofs- of zedeleer. Zij is van goddelijken oorsprong, handelt met goddelijk gezag en bezit de sleutels van het hemelrijk. [1])

---

[1]) Vergelijk hiermede de woorden van BELLARMINUS Eccl. milit. c, 2: „Nostra sententia est, ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam veram et

Wat in de schoolsche vormen van den catechismus is geleerd wordt door den bekenden katholieken controversist, J. A. MÖHLER, in zijn Symbolik meer wijsgeerig voorgesteld en bepleit. „Unter der Kirche auf Erden," verklaart hij, „ verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Glaübigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigheiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende, vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates, fortgesetzt und alle Völker im verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden. Wir haben hienach vorzüglich auf drei Puncte unsere Aufmerksamkeit zu richten. Erstens auf den Charakter der Sichtbarkeit der Kirche; zweitens auf die in derselben fortzusetzenden Thätigkeiten Christi, worin die eigentliche Aufgabe der Kirche besteht; und drittens auf das von ihm eingesetzte Episcopat oder Apostolat, das Organ, durch welches der Erlöser hauptsächlich zu wirken fortfährt." Zoo als, volgens deze bepaling, de eigenlijke taak der kerk bestaat in de voortzetting van het werk van Christus, zoo wordt de geheele kerk beschouwd als een voortgezet leven van Christus in de wereld. Zijn godmenschelijk karakter gaat op de kerk over. Absoluut goddelijk van wezen is zij rein menschelijk van vorm. Zoo als in hem de twee naturen, zonder zich in elkander op te lossen, volmaakt één zijn, zoo wordt ook in de kerk

---

unam esse coetum hominum, ejusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii, romani pontificis. Ex qua definitione facile colligi potest, qui homines ad ecclesiam pertineant, qui vero ad eam non pertineant. Tres enim sunt partes hujus definitionis. Professio verae fidei, sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem. Ratione primae partis excluduntur omnes infideles. — Ratione secundae excluduntur catechumeni et excommunicati. — Ratione tertiae excluduntur schismatici. — Includuntur autem omnes alii, etiamsi reprobi, scelesti et impii sunt. Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendem aliquem in ecclesia et propterea ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem et credimus in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras, tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verae ecclesiae, de qua scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum.

het menschelijke, zonder zijn menschelijk karakter te verliezen, tot ondeelbare eenheid met het goddelijke gebracht. In die vereeniging verkrijgt het deel aan de eigenschappen van het goddelijke en wordt het onfeilbaar even als dit. Hiermede is de grondslag gelegd waarop nu verder het gansche gebouw van het kerkbegrip kan worden opgetrokken. Daarin voegen zich van zelf al de kenmerken der ware kerk door den catechismus aangegeven, de leer over de traditie als de uitspraak van het in de harten der geloovigen levende woord, het stelsel der hiërarchie, de katholieke opvatting der sacramenten, de stelling: extra ecclesiam nulla salus, enz. enz.

Dit alles is volmaakt duidelijk en, laten wij het erkennen, een schoon samenhangend geheel. Het ééne groote beginsel is consequent toegepast tot in de kleinste bijzonderheden en alles sluit met onberispelijke juistheid in elkaar. Van die bijzonderheden kunnen wij thans zeer veel buiten rekening laten als wij ons duidelijk trachten te maken wat men onder *kerk* op katholiek terrein heeft te verstaan. De kerk is een goddelijke instelling, die alleen de goddelijke waarheid bezit en deze onfeilbaar verklaart, die met goddelijk gezag over de eenige ware heilsmiddelen beschikt. Tegenover alles wat buiten haar ligt staat zij als het goddelijke tegenover het wereldsche, de waarheid tegenover den leugen. Tegenover elk van haar eigen leden is hare verhouding deze, dat zij het is die aan ieder zijne waarde in het Godsrijk geeft. Wat iemand als godsdienstig mensch beteekent, dat is hij alleen door zijne betrekking tot haar. Zij is het die hem de waarheid leert, zij die hem de zaligheid verzekert. Van haar losgemaakt is hij niets meer. Tegenover haar is er geen recht voor zijn geweten of zijn nadenken.

Het kerkbegrip hangt dus onafscheidelijk samen met de onderstelling van een van Godswege aan de menschheid medegedeelde absolute waarheid, van een door God ingestelden en met goddelijk gezag toegerusten priesterstand, van door God verordende genademiddelen die voor allen dezelfden en voor allen volstrekt onontbeerlijk zijn. Valt deze onderstelling weg dan kan er ook niet meer van een kerk sprake zijn, althans niet in den zin van het Katholicisme.

Maar er is ook een protestantsch kerkbegrip. Hoe is het ontstaan en waarin onderscheidt het zich van het katholieke?

Het Protestantisme is uitgegaan van het beginsel der autonomie

van het geweten. Als men beweert, dat het tegenover de kerk is opgetreden met het schriftgezag, verwart men het middel waarvan de hervormers zich bediend hebben tot handhaving van hun beginsel met dit beginsel zelf. Het recht om zich te verzetten tegen de verkeerde praktijken der kerk, hebben Luther en Zwingli niet ontleend aan het gezag van eenig bijbelwoord, maar aan de souvereiniteit van hun geweten, dat hun gebood tegen de zedenbedervende misbruiken te protesteeren. Zij hebben zelven niet ingezien hoe voor dat beginsel onmogelijk plaats te vinden was in de katholieke kerk. Had deze het toegelaten zij zou haar eigen doodvonnis hebben geteekend. Men bedenke: de kerk schrijft aan allen de waarheid om te gelooven voor, het protestantsch beginsel verplicht ieder alleen zijn eigen overtuiging naar inspraak van zijn geweten te volgen; ginds tijdelijk en eeuwig heil aan het lidmaatschap der kerk verbonden, hier geen andere maatstaf van 's menschen zedelijke en godsdienstige waarde toegelaten dan de wet hem door zijn eigen geweten gesteld; ginds zaligmakende kracht toegekend aan de kerkelijke genademiddelen, hier een anathema over alle werkheiligheid en opera operata; ginds erkenning geëischt van het goddelijk gezag des priesters, hier het priesterschap van alle geloovigen gepredikt. Die tegenstellingen zouden tot in het oneindige te vermenigvuldigen zijn. Welk gedeelte van leer of eerdienst men uit het Katholicisme nam om het naar den maatstaf van het protestantsch beginsel te beoordeelen, altijd zou men hetzelfde principieel verschil ontdekken. De katholiek heeft dus ook van zijn standpunt volkomen gelijk als hij, wat bij ons kerkhervorming heet, voor kerkverwoesting verklaart. Er is niets denkbaar, meer destructief voor het katholiek kerkbegrip dan het beginsel, waarvan het Protestantisme is uitgegaan. Heeft ook de ervaring niet reeds afdoende bewezen welk een ontbindenden invloed dat beginsel uitoefent op elk kerkverband? Zoolang het onschadelijk gemaakt werd door het bij hervormden en lutherschen heerschend dogmatisme, bleef bij beiden de eenheid hunner kerk onverstoord, maar nauwlijks ontwaakte onder hen eenige meerdere vrijheidszin, eenig levendiger besef van het goed recht van ieders individueel geweten of er volgde scheuring op scheuring, een verbrokkeling, die het zeer verklaarbaar maakt hoe de katholiek in geheel het Protestantisme niet anders kan zien, dan een volslagen ontbindingsproces der kerk en, voegt hij er aan toe, dus ook

van den godsdienst. Dit laatste stemmen wij hem niet toe.

Maar keeren wij tot den aanvang van het Protestantisme terug. De hervormers en hun geestverwanten vleiden zich eerst met de hoop op zulk een verbetering der kerk dat zij ook met een goed geweten in haar konden blijven. Die hoop werd hoe langer hoe meer teleurgesteld en tevens gingen gedurig meer hun oogen open voor de diepe wortelen van het kwaad dat zij bestreden. Door de ergernis over den aflaat werden zij geleid tot de vraag, waarop de aflaattheorie steunde en zij vonden op den grond van deze en andere misbruiken het verborgen Pelagianisme. Van het een kwamen zij tot het ander en eenmaal op weg met die kritiek, verwierven zij allengs de overtuiging dat de katholieke kerk in merg en been verdorven, dat zij de ware niet was.

Maar dat oordeel kon niet zoo onvoorwaardelijk blijven. Want hoe verdorven de kerk mocht zijn, men kon haar toch het recht op den naam van kerk van Christus niet ontzeggen. Stond zij niet in onafgebroken verband met de ware oude kerk, met de apostolische gemeente? Had zij niet, al was het onder een deksel, het Woord Gods en bij de valsche ook de ware sacramenten? Was zij niet het werktuig waarvan God zich had bediend om de volken tot het geloof te brengen? Had zij niet de ware heiligen voortgebracht en hield zij die niet, ook nu nog in eere? Ja, zij zelven, die nu door hun geweten gedwongen werden zich tegen haar te keeren, waren zij niet aan hare borst gevoed, onder hare leiding tot hun betere overtuiging gekomen? En ook onder hen, die nog niet konden besluiten van haar te scheiden, hoeveel ware vromen, wien niemand het recht op den christennaam betwisten kon! In dit dilemma: de ware kerk niet en toch weder de kerk van Christus, vonden de hervormers geen anderen uitweg dan de onderscheiding van de zichtbare en de onzichtbare kerk. In de laatste, zich uitstrekkende over alle tijden en volken, konden zij eene plaats inruimen aan alle vromen van de vóór-christelijke wereld zoowel als van de verbasterde kerk. Konden zij het Katholicisme niet voor de ware zichtbare kerk van Christus erkennen, het bleef zoo toch mede een kweekschool voor die onzichtbare waarin Christus zijne ware geloovigen vereenigde. Het valt niet moeilijk, naar het voorbeeld van Schleiermacher [1]), het onjuiste dezer onderscheiding, zoo als

[1]) Was sonach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäsz die unsichtbare

zij in de oude protestantsche dogmatiek werd opgevat, aan te toonen. Maar voor de hervormers was zij het eenige middel om recht te laten wedervaren aan dat Katholicisme, dat hen, de ware geloovigen, uitdreef en verdoemde.

Maar hoe moest dan de ware kerk zijn? Die vraag drong zich, als een levensvraag, aan hen op. Vooreerst zij zelven konden zich geen godsdienst denken zonder kerk. Het denkbeeld van een godsdienstig leven, dat wel in gemeenschappelijke godsdienstoefening van gelijkgezinden voedsel zoeken zou, maar overigens vrij zou blijven van eigenlijk kerkverband, was hun vreemd. Dat hadden zij in praktijk gebracht, zoolang zij zich als de miskende leden der moederkerk konden beschouwen, maar nadat de hoop op hereeniging met haar geheel vervlogen was, stond ook aanstonds bij hen de noodzakelijkheid vast der verbinding van alle protestanten tot een eigen kerk. En al hadden zij zelven dit niet gezocht, de tijdsomstandigheden zouden hen toch daartoe hebben verplicht. Alleen door nauwe aaneensluiting hadden zij kans aan de overmacht van het Katholicisme te ontkomen. Zij moesten als vertegenwoordigers van één lichaam op de rijksdagen kunnen optreden en daar rekenschap geven van hun bewering dat zij de echte kerk waren, de voortzetting van het oorspronkelijk en in het Katholicisme onderdrukte Christendom. Welk bewijs konden zij daarvoor leveren? Met andere woorden, wat moesten zij als het kenmerk der ware kerk noemen?

De ware kerk was de onzichtbare. Maar deze moest ook haar zichtbaar lichaam hebben. Zouden zij stellen dat de zichtbare de volkomen afdruk van de onzichtbare moest wezen, eene gemeente derhalve uitsluitend samengesteld uit ware heiligen? Dat was de oude Donatistische ketterij die juist nu door de Anabaptisten hernieuwd, door hun bedrijf voor goed gebrandmerkt was. Kon dan alles overgelaten worden aan het individueel geweten der geloovigen, zoodat het genoeg was dat ieder die zich aan de kerk aansloot zich zelven voor een oprecht christen verklaarde, zonder dat van allen ééne zelfde belijdenis werd geëischt en voor allen één zelfde kerkelijke regel werd vastgesteld? Daaraan werd niet gedacht en kon in dien tijd niet gedacht worden. Wat dan? Het antwoord op die vraag heeft aan de hervormers,

Kirche heiszt, davon ist das meiste nicht unsichtbar, uns was die sichtbare davon ist das meiste nicht Kirche. Der Christl. Glaube II. § 148. 2.

met name aan Luther, niet weinig moeite veroorzaakt. Men kan uit de eerste jaren na 1517 een aantal van zijne uitspraken bijeenbrengen die bewijzen hoe onvast zijne denkwijze op dat punt in den eersten tijd is geweest [1]. Maar door de polemiek gedrongen komt hij er allengs toe, deze twee kenmerken van de ware kerk op te geven: het zuivere Woord Gods en de ware sacramenten. ZWINGLI stelt als criteria, formeel: de eenheid; materieel: de leiding door het Woord Gods en de onderdanigheid aan de gloria Dei. Maar, terwijl Luther hoe langer hoe meer de grenzen der ware kerk zocht toe te halen, toont zich bij ZWINGLI het streven haar zoo ruim mogelijk te stellen. Bij het meer sociaal karakter zijner hervorming voegde het kerkelijk exclusivisme niet [2]. Ook in het stelsel van KALVIJN hebben die kenmerken slechts een ondergeschikte beteekenis naast de leer van de goddelijke verkiezing. De zichtbare kerk is, volgens hem, wel een kweekschool voor de onzichtbare maar niet een onmisbare, daar, onafhankelijk van de genademiddelen, 's menschen eeuwig lot uitsluitend bepaald wordt door het goddelijk raadsbesluit. Toch geeft ook hij de kenteekenen der ware kerk op en noemt daarvoor hetzelfde als LUTHER: ware prediking en ware sacramenten [3]. Dezelfde bepaling is in de meeste protestantsche geloofsbelijdenissen opgenomen. Conf. Aug. p. 11 „Est ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta." Apol. Conf. Aug. p. 144. Ecclesia — habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi." Conf. Helv. II c. 17 „Illam docemus veram esse ecclesiam, in qua signa vel notae inveniuntur ecclesiae verae imprimis vero verbi divini legitima vel sincera praedicatio." Conf. Belg. c. 29. Notae quibus vera ecclesia cognoscitur, hae sunt: si ecclesia pura evangelii praedicatione, si sincera sacramentorum ex Christi praecepto administratione utatur, si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat." Hoe

---

[1]) Verg. D. SCHENKEL, das Wesen des Protestantismus, 1ste uitgave, III bl. 120 vgg.

[2]) Verg. Dr. H. SPÖRRI Zwingli-Studiën. Leipzig. 1866. cap. II. die Lehre von der Kirche.

[3]) Verg. A. KUYPER. Disquisitio historico-theologica exhibens Johannis Calvini et Joannis à Lasco de ecclesia sententiarum inter se compositionem. 1862. p. 12. sqq.

exclusief dit alles klinkt ten opzichte van hen, wier prediking en sacramenten men als onwaar veroordeelde, er bleef toch altijd daarnaast de locus de ecclesia invisibili staan, die voor hen de mogelijkheid van het deelgenootschap aan het lichaam van Christus openliet. Zoo kon men ook op protestantsch terrein de oude katholieke stelling overnemen: extra ecclesiam nulla salus. LUTHER verklaarde haar in zijn Cat. Maj. p. 500 met het zeer ruime: „extra christianitatem." De Conf. Helv. II c. 17. evenzoo met: „extra Christum." De Conf. Gall. art. 28 schijnt evenwel aan te duiden; dat de „papistici conventus" reeds „extra ecclesiam" liggen. Ten minste zij verklaart: „arbitramur, omnes eos qui sese ejusmodi actionibus adjungunt et iis communicant, a Christi corpore se ipsos separare. Toch had die stelling bij de protestanten niet dezelfde polemische strekking als bij de katholieken. Zij werd haast alleen aangevoerd tegen het separatisme, dat de door Christus verordende kerkgemeenschap versmaadde om op een willekeurig gekozen eigen weg het heil te zoeken.

Nadat eenmaal dit kerkbegrip was vastgesteld kon het niet anders of het moest hoe langer hoe meer exclusief worden opgevat en toegepast. Het oorspronkelijk protestansch beginsel geraakte geheel in vergetelheid onder het alles overheerschend dogmatisme. De *ecclesia invisibilis* bleef een locus in de dogmatiek en een phrase op den kansel, maar oefende door de plechtige afgetrokkenheid, waarin zij voor de algemeene voorstelling bleef zweven, niet den minsten invloed uit op de beschouwing en inrichting der zichtbare kerk. Alleen opende het geloof aan haar een gewenschten uitweg aan het hart dat het beste ook voor de ketters en ongeloovigen hoopte. Daarentegen werd de ecclesia visibilis meer en meer door scherpere bepaling der notae characteristicae beperkt. De ware prediking werd die naar de letter der confessie van ieder afzonderlijk kerkgenootschap. De ware sacramenten die welke bediend werden naar de officieele liturgie, de consubstantiatieleer bij het avondmaal, het exorcisme bij den doop.

Wat had men voor het wezen der kerk gewonnen bij het verlaten van het Katholicisme? Men was vrij geworden van den Paus, maar had daarvoor ingeruild de tiranny van het dogma.

Het is waar, de luthersche en hervormde kerk van de eerste helft der 17de eeuw, met al haar zelfverheffing boven de room-

sche, was, wat het wezen der kerk aangaat, niet veel meer dan een kopie van deze, een kopie juist niet schooner omdat haar het geloof aan de levende overlevering en de hiërarchische ordening ontbrak. Maar het was toch een kerk. Even als de katholieke beweerde zij een goddelijke instelling te zijn, die van Gods wege aan de menschheid de absolute waarheid mee kon deelen en over de door God verordende genademiddelen kon beschikken. Zij meende ook het goddelijke in de wereld te vertegenwoordigen. Hare dienaars traden als de dienaars van God in de samenleving op, voor haar gezag werd gehoorzaamheid in de staatkunde en geheel het maatschappelijk leven geeischt.

Om het in één enkel woord te zeggen: de katholieke kerk was gebouwd op de supranaturalistische opvatting van het Christendom; het Protestantisme wijzigde den vorm maar behield het wezen van dat supranaturalisme en werd *kerk* even als zij.

Een kerk, in den historischen zin van het woord, onderstelt een supranaturalistische dogmatiek en waar deze is wordt ook uit haar een kerk geboren.

Slaan wij nu weder een aantal bladzijden in de geschiedenis over om te komen tot onzen tijd.

Hoe is het nu met de vroegere kerken gesteld?

De katholieke is nog geheel dezelfde als voor drie eeuwen. De strijd met het Protestantisme is haar een heilzame loutering geweest waardoor zij gereinigd is van een aantal misbruiken die haar vroeger onteerden. De moderne beschaving heeft de macht der kerk binnen veel enger kring teruggedrongen en een goed deel van de meer ontwikkelden van haar vervreemd. Maar wat ook voor of in haar veranderd zij, als kerk heeft zij geen verandering ondergaan. Op de vraag, wat zij is, kan zij nog altijd, even goed als in de 16de eeuw, met de verklaringen van den catechismus en van Bellarminus antwoorden. Dezelfde opvatting van het Christendom, dezelfde aanspraak op identiteit van Godsrijk en kerk, dezelfde hiërarchische inrichting, dezelfde ascetische moraal, dezelfde verhouding tot de wereld, een kerk, de katholieke kerk nu evenzeer als toen. En mocht het gebeuren, dat eindelijk den Paus zijn wereldlijk gezag werd ontroofd, er zou wel groot geschreeuw opgaan dat aan de kerk een harer kostbaarste rechten werd ontnomen, maar bij de uitkomst zou het blijken dat ook zonder een duimbreed gronds in haar bezit

het Katholicisme als kerk in niets verschillen zou van hetgeen het was geweest in de dagen zijner grootste wereldlijke heerschappij.

Wat deze kerk aangaat heeft Rothe zeker niet te veel gezegd als hij hare oplossing in den Staat verschoof naar een tijd ver buiten alle menschelijke berekening.

Welk een verschil als men hiermede vergelijkt wat er van de oorspronkelijke protestantsche kerken geworden is. Waar is de synode, die nu nog, als er gevraagd wordt naar het wezen van de kerk die zij vertegenwoordigt, eenvoudig naar hare confessie uit de 16de eeuw verwijzen zal? Het is een overbekende geschiedenis, hoe het is gegaan. Het supranaturalisme waarop de kerk gebouwd was is allengs ondermijnd. Eerst heeft men het gezag der geloofsbelijdenissen prijs moeten geven. Men trok zich terug op het terrein der Schrift. Toen werd men genoodzaakt een bedenkelijke onderscheiding tusschen H. Schrift en Woord Gods toe te laten. Pro forma hield men nog aan de oude namen vast en sprak van „geest en hoofdzaak", maar wachtte zich wel nader te verklaren wat daaronder moest worden verstaan. Als laatste extract bij die voortdurende distillatie van de kerkleer zijn nu eindelijk eenige formulen overgebleven, die nog in de reglementen worden geduld en worden onderteekend onder de openlijk erkende voorwaarde, dat hare letter voor niemand bindende kracht zal hebben, maar ieder ze geheel vrij opvat zoo als het hem goeddunkt. Het gaat ook bezwaarlijk aan iemand die godsdienst wenscht te prediken in vollen ernst te verplichten daarbij den geest en de hoofdzaak der leer, welke in de aangenomen formulieren van eenigheid der Nederlandsche Hervormde kerk begrepen is, te handhaven, in een tijd, waarin niemand een andere reden, waarom hij tot de Hervormde kerk behoort, weet te geven dan de toevallige omstandigheid, dat zijne ouders niet Luthersch of Remonstrantsch zijn geweest. Met uitzondering van de afgescheiden kerkgenootschappen is onder de protestanten het bestaan van verschillende kerken een zuiver administratieve zaak. Kan men beter bewijs wenschen, dat hetgeen de oude protestanten met hun kerk hebben gewild, niet meer onder ons te vinden is, dat er, in den waren zin van het woord, geen kerk meer bij de protestanten bestaat? De oude vormen zijn gebleven, de inhoud is vervlogen.

Maar er is meer geschied. Om het te beschrijven kom ik terug tot Rothe. Wanneer men de redenen door hem aangevoerd

voor zijne verwachting eener toekomstige oplossing der kerk in den Staat herleidt tot haar diepsten grond, vindt men als hoofdmotief, dat door de kerk het godsdienstig leven afgezonderd wordt van het algemeen menschelijke, het zedelijke dat in den Staat zijn natuurlijk organisme vindt. In die afzondering verliest de godsdienst niet alleen veel van zijn invloed, maar worden hem zelven ook de levensvoorwaarden afgesneden. Losgerukt uit de betrekking tot al het overige waarin 's menschen aanleg zich openbaart, gekneld in een vorm, die aan zijn eigenlijk wezen niet voegt, wordt hij van zijn bloei en kracht beroofd. Wel te weten de godsdienst in de kerk. Want de godsdienst in het hart der menschen, zoekt, waar hij in de kerk geene of slechts gebrekkige bevrediging vindt, voldoening langs anderen weg. Het veelzijdig maatschappelijk leven staat daartoe voor hem open. Daarin kan 's menschen redelijke en zedelijke en aesthetische aanleg zich ontvouwen in al zijn volheid, in natuurlijke en telkens naar de tijdelijke behoeften gewijzigde vormen. Daarin kan zich ook de godsdienstige aanleg doen gelden, nu niet in ascetische afzondering, maar in levende betrekking en „Wechselwirkung" met al het rein menschelijke en dus ook met volkomen vrijheid in de keus van zijne vormen en hulpmiddelen, naar gelang de stand van beschaving in ieder tijdperk die mogelijk en noodig maakt. Zoo vormt zich naast het eigenlijk kerkelijk godsdienstig leven een, zoo al niet onkerkelijk, dan toch buitenkerkelijk godsdienstig leven in de maatschappij. Dit laatste moet altijd in beteekenis en kracht winnen, omdat het het eenig natuurlijk godsdienstig leven is en zal dus ook langzamerhand de plaats van het kerkelijke geheel innemen.

Welnu, is deze verwachting van Rothe onder de Protestanten niet reeds voor een goed gedeelte vervuld?

Om misverstand te voorkomen is het beter in de plaats van *Staat*, waarvan Rothe spreekt, *maatschappij*, of *maatschappelijk leven* te stellen. Wij hechten aan het woord *Staat* meer een politieke dan een sociale beteekenis en het zal niet licht iemand in den zin komen van de staatkunde te beweren, dat zij er na aan toe is het godsdienstig leven uit de kerk in zich op te nemen. Maar als wij ons het sociale leven in al zijn omvang voorstellen, is er dan niet reden om te oordeelen, dat daarin reeds voor een belangrijk gedeelte is overgegaan wat de kerk eenmaal als haar recht en haar taak beschouwde?

Als voorbeeld kan men noemen de toepassing van de beginselen van den godsdienst op de verschillende maatschappelijke behoeften. Het onderwijs is een kerkelijke zaak geweest of is althans onder tucht en opzicht der kerk gebleven zoolang deze waarlijk kerk was en ook daarvoor werd erkend. Dat was billijk. Wanneer er een bovennatuurlijke waarheid is en deze aan de kerk ter bewaring en verbreiding is toevertrouwd, kan ook de vorming van het opkomend geslacht niet onttrokken worden aan dat lichaam in den Staat, dat alleen kan leeren hoe de mensch zijn leven naar Gods wil moet gebruiken. Maar de maatschappij heeft allengs onderwijs en opvoeding aan zich getrokken als haar recht en haar plicht en die geordend zóó dat de beginselen van den godsdienst ten volle werden geëerbiedigd, maar de bemoeiing der kerk werd buitengesloten. Zij kan nog door afzonderlijk onderricht aanvullen wat er van eigenlijke godsdienstleer aan het maatschappelijk onderwijs ontbreekt, maar de school is voor haar verloren. En wat is een kerk zonder school? De katholieken wagen hun kerk niet aan de gevolgen der secularisatie van het onderwijs en zij onder de protestanten, die nog een kerk hebben of zouden kunnen hebben, stellen alle belangen achter bij dat eene van hun bijzonder, kerkelijk onderwijs. Zij hebben gelijk, volkomen gelijk. Maar, wat zij ook in hun kring beproeven en tot stand brengen, het blijft een onomstootelijk feit dat de vorming der jeugd van de kerk is overgegaan aan de maatschappij. En evenzoo de zorg voor die gedeelten der samenleving, waarin de philanthropie, in den ruimsten zin des woords genomen, haar werkkring vindt. De kerk blijft nog steeds het kanaal, waardoor de liefdegaven voor de armen vloeien. Maar daartoe, tot het lenigen van den nood van het oogenblik, beperkt zich ook haar arbeid. Intusschen heeft de maatschappij zich zelve leeren helpen voor de genezing van die kwalen, die aan haar welvaart knagen. Zij heeft zich het lot aangetrokken van de armen, de verwaarloosden, de gevallenen, de misdadigen en zich tot taak gesteld die niet alleen te verzorgen, maar ook op te richten en te verbeteren. Zij is verder gegaan. Zij heeft een studie gemaakt van den zedelijken en stoffelijken toestand der lagere klassen en met eindelooze verscheidenheid van middelen tracht zij beschaving en zedelijkheid gelijktijdig met stoffelijk welvaren onder de mindere standen te bevorderen. Het zou ondankbaar zijn te miskennen hoeveel steun zij daarvoor

vindt in de godsdienstprediking die van de kerk uitgaat, maar toch als men vraagt, van welke hulpmiddelen, de kerkelijke of de zuiver maatschappelijke, men het meest voor de hervorming der maatschappij in dit opzicht mag verwachten, kan het niet twijfelachtig zijn hoe het antwoord uit moet vallen. Te minder, daar hetgeen van wege de kerk geschiedt niet zoozeer haar werk is, als dat van diegenen onder hare predikers, die aan hun prediking en werkzaamheid in plaats van een kerkelijk een sociaal karakter geven.

Niet zoo tastbaar als de feiten, die ik zoo even noemde, maar voor de zaak die ons bezig houdt althans van niet kleiner belang is een omkeering in het aandeel dat kerk en maatschappij hebben in de zedelijke en ook in de godsdienstige vorming der beschaafden. Wij hebben allen in onze jeugd van de kerk godsdienstonderwijs ontvangen en daarna meer of minder ijverig gebruik gemaakt van de gelegenheid tot stichting door haar geopend. Het zou dwaas zijn te beweren, dat daarvan geen indruk in ons gemoedsbestaan zou zijn achtergebleven. Sommigen onzer herinneren zich daartoe te levendig hoeveel moeite het hun gekost heeft van zekere kerkelijke voorstellingen los te komen. Maar toch, als wij ons rekenschap trachten te geven van de wijze waarop onze tegenwoordige opvatting van het leven en in het algemeen de mate van zedelijk-godsdienstige ontwikkeling waarin wij ons verheugen is tot stand gekomen, vinden wij dan wel, dat wij het meeste daarvan aan de kerk verschuldigd zijn? Is niet haar invloed onbeduidend in vergelijking van hetgeen onze onkerkelijke lectuur en ons verkeer in de samenleving daartoe hebben bijgebracht? Wat met de verschillende individuën plaats heeft, spiegelt zich in het groot af in de publieke opinie. Ten opzichte van haar kan men niet in bijzonderheden nagaan hoe zij zich gevormd heeft. Maar wel kan men, aan haar eigenaardige nuanceering en aan den maatstaf waarvan zij zich bij hare oordeelvellingen bedient, bespeuren wat voor haar de belangrijkste constitueerende elementen zijn geweest, uit welke sfeer van menschelijk denken en leven zij haar oorsprong heeft ontleend. En is die sfeer voor de tegenwoordige publieke opinie, de kerkelijke? Is, wanneer zij zich uitspreekt over vraagstukken van bepaald zedelijk-godsdienstigen aard de invloed der kerk op die uitspraken overwegend? Hoe is het geweest bij de opheffing der slavernij? Hoe is het nu bij den strijd over de verhouding

van Nederland tot de Koloniën? Dat zijn toch geen zuiver-staatkundige onderwerpen, dat zijn vragen van waarheid en recht, waarmede het zedelijk leven van het volk onafscheidelijk samenhangt, en was het in beide gevallen niet alsof er geen kerk in Nederland bestond? Maar terwijl de kerk op zulke volksbelangen geen invloed wenscht of weet uit te oefenen, trekt de maatschappij zich die aan en behandelt ze niet naar uitsluitend staatkundige maar wel degelijk ook naar zedelijk-godsdienstige overwegingen; met hare onkerkelijke prediking in romans, tijdschriften en dagbladen wekt zij het besef van plicht, van zedelijke verantwoordelijkheid bij het volk op, en uit de ongewijde werkplaats van haar maatschappelijk leven brengt zij de zegevierende wapenen tegen zelfzucht en vooroordeel, volkszonde en volksellende voort. Als wij ons goed bezinnen over den gang van onze eigene ontwikkeling, als wij ons trachten te herinneren, welke geschriften, welke indrukken, welke ervaringen het zijn geweest, die ons het meest hebben geleid tot die beginselen, waarnaar wij nu meenen ons leven te moeten besturen; als wij ons afvragen hoe wij ook als zedelijk-godsdienstige menschen geworden zijn, wat wij nu zijn; — wij zullen, althans de meesten, moeten erkennen, dat niet de kerk, maar het maatschappelijk leven de voornaamste kweekschool voor ons geweest is. Onze eigene ervaring zal bevestigen, wat wij aan de publieke opinie in onzen tijd bespeuren, dat het zwaartepunt voor den invloed op alle geestelijke ontwikkeling zich heeft verplaatst van de kerk in de maatschappij.

Daarin vinden wij dan ook de verklaring van een verschijnsel, dat, indien het alzoo niet verklaard kon worden, stof zou geven tot ernstige bekommering. Ik bedoel het isolement, waarin de kerk is geraakt. Ik denk niet aan zulken, die, uit welke beweegredenen ook, een vijandige houding tegenover haar aannemen, maar aan die beschaafden, die waarlijk prijs op godsdienst stellen en toch ten opzichte van de kerk niets gevoelen dan een zekere apathie, van wier grond zij zich nauwlijks rekenschap geven, maar waardoor zij op een afstand van geheel het kerkelijk leven blijven staan. Het aantal van dezen is niet gering en, wat nog meer zegt, men vindt ze juist onder zulken het meest, die tot de hoogste klasse in de hiërarchie der beschaving gerekend moeten worden. Hun onkerkelijkheid als ongodsdienstigheid te veroordeelen, zal niemand wagen die den godsdienst ook in andere dan

de geijkte kerkelijke vormen weet te eerbiedigen. Die gezindheid die hij in ons moet kweeken en dat gebruik van het leven waartoe hij ons leidt zijn hun niet vreemd, alleen gevoelen zij geen behoefte zich daarvoor aan de kerk aan te sluiten. Zij waardeeren de leeraars, met wier richting zij zich kunnen vereenigen en wier talenten en ijver hun hoogachting inboezemen; maar het is alsof dezelfde menschen hen meer aantrekken, zoodra zij niet van den kansel spreken dan wanneer zij optreden in hun kerkelijk ambt. Laat het waar zijn dat zich hierin veel vooroordeel mengt, het is toch een feit dat deze stemming bij zeer velen te vinden is en wel bij velen van hen die in de maatschappij het meest beteekenen. Men bestrijdt de kerk niet, men erkent al het goede dat zij gedaan heeft en nog doet, maar men heeft haar niet lief, men stelt in haar geen belang, men laat haar aan hare plaats en zoekt elders wat zij aanbiedt te geven. Zoo blijft haar invloed beperkt tot het eigenlijk kerkpubliek, dat, hoe eerbiedwaardig in meer dan één opzicht, toch grootendeels is saamgesteld uit zulken, die door geslacht, stand en opvoeding tot de minder gevorderden in beschaving behooren en dus ook minder invloed in de maatschappij kunnen uitoefenen.

Bij de beschrijving van dit alles heb ik mij steeds voorgesteld den toestand in ons vaderland, waar de verhouding van de kerk tot de maatschappij mogelijk gunstiger is dan ergens elders. Vergeleken met de buitenlandsche protestantsche kerken hebben de onze, ten minste in de laatste eeuw, zich onderscheiden door een vrijzinnigheid, die zooveel mogelijk het kerkelijk leven in overeenstemming zocht te brengen met de behoeften van elken nieuwen tijd. En is dan toch bij ons de uitkomst zoo weinig geruststellend voor de toekomst der kerk, hoe moet de verhouding zijn tusschen kerk en maatschappij in streken waar het Katholicisme heerschend is gebleven of waar het protestantsch orthodoxisme den boventoon voert? Ieder weet hoe in Frankrijk en Belgie, hoe in Engeland en Duitschland kerk en beschaving tot elkander staan.

Wanneer het nu zoo met de kerk is gesteld, dan doet zich aan ons de vraag voor, hoe wij ten opzichte van haar moeten handelen? Een kerk, in den goeden historischen zin van het woord, zulk eene als de onze ook vroeger is geweest, hebben wij niet meer. Maar wij hebben daarvan de vormen over, als het ware

het geraamte van het voormalig lichaam, de verbinding van al de leden in ééne plaats tot éénе gemeente, van al de gemeenten tot één genootschap, het organisme van het trapsgewijze opklimmend kerkbestuur, de eenigszins nevelachtige omschrijving van een hoofdzaak waarin alle leden geacht worden zich te vereenigen, de gelijke vormen van eerdienst, de regeling van verschillende belangen naar dezelfde wetten, en, wat niet het minst beteekent, een vaste verhouding tot den Staat, waardoor de kerk van finantiëele zorgen ontheven is. Moeten wij nu eenvoudig dat oude cadre behouden en terwijl wij ons bedienen van de niet te versmaden hulpmiddelen die het ons aanbiedt tevens trachten het weer met nieuw leven te bezielen? Of is het beter, dat wij ons bij onze werkzaamheid een toekomstige ontbinding der kerk voorstellen en zoo ook een vrijeren, meer individualistischen vorm van godsdienstige gemeenschap trachten voor te bereiden?

Eer ik beproef hierop antwoord te geven, een paar opmerkingen. Vooreerst, dat ik met dat antwoord alleen bedoel de aandacht op deze zaak te vestigen. Er is daarover, zelfs onder geestverwanten, nog te weinig van gedachten gewisseld, dan dat men zich niet aan overijling zou schuldig maken indien men voor het oogenblik zich niet tevreden stelde met hetgeen genoemd wordt: „mettre la question à l'étude." In de tweede plaats en als gevolg van het eerste, dat er niet sprake kan zijn van zekere bepaalde maatregelen, die men zou hebben te nemen, maar alleen van de richting, die men, naar gelang van hetgeen men voor de kerk van de toekomst verwacht, in zijn geheele handelwijze heeft te volgen. Dit tegen mogelijk misverstand.

Éénе zaak is aanstonds duidelijk. Het antwoord op die vragen is geheel afhankelijk van het standpunt van hem aan wien ze worden voorgesteld. Wanneer men onze streng-rechtzinnigen vraagt of het hun wenschelijk voorkomt dat de kerk blijve, zullen zij onmiddellijk het antwoord gereed hebben: het is niet alleen wenschelijk, het is plicht dat zij weder kerk worde, dat zij op nieuw duidelijk en getrouw haar geloof belijde en langs kerkrechtelijken weg de modernen en anderen die het geloof verzaakt hebben uitdrijve. Dat laatste klinkt niet heusch; maar is heuschheid een overweging die in aanmerking komt bij een zaak van zoo hoogen ernst als de herstelling eener waarlijk belijdende kerk is voor de rechtzinnigen? Wat mij betreft, ik mag gaarne de cordaatheid waarmede zij erkennen dat zij het op onze uitdrijving heb-

ben toegelegd, want ik zelf moet erkennen, dat, zoo lang zij met ons samenblijven in de kerk deze niet kan worden wat zij naar hun innige overtuiging wezen moet.

De groote menigte in onze kerk, althans het grootste gedeelte van den middenstand, is niet orthodox, maar even als de meerderheid der predikanten, supranaturalistisch. Ook van dezen kan het niet twijfelachtig zijn dat zij voor de instandhouding der kerk zouden stemmen. Want bij elke, ook bij eene zeer gematigde, supranaturalistische opvatting van het Christendom blijft er een objectieve waarheid en een objectieve zedeleer, die niet alleen ten grondslag voor een kerkelijke eenheid kunnen strekken, maar die ook noodwendig tot een kerkvereeniging moeten leiden. Er is dan toch iets, dat als het goddelijke tegenover het algemeen menschelijke staat, waarvoor dus ook de gewone maatschappelijke ontwikkeling geen rechtmatigen vorm oplevert, maar dat van buiten en met hooger gezag de maatschappij beheerschen moet. Men kan op dat standpunt zeer inschikkelijk zijn ten opzichte van de formuleering der dogmata, maar om zoo veel te strenger vast te houden aan het hoofddogma eener bovennatuurlijke openbaring en aan het onschendbaar recht van zulke instellingen als doop en avondmaal, die men beschouwt als door Jezus verordend en dus ook als op Goddelijk gezag gegrond.

De moderne heeft geen bezwaar om de wenschelijkheid van de instandhouding der kerk als een open vraag te behandelen. Een ontkenning van die wenschelijkheid is voor hem niet vooruit afgesneden door overwegingen als die voor den rechtzinnige en den supranaturalist gelden. De godsdienst is voor hem een rein-menschelijke zaak, in oorsprong zoowel als in wezen. Hij moet dus ook vertrouwen, dat, al zou de vorm waaronder de godsdienst zich vroeger in de maatschappij gevestigd en uitgebreid heeft moeten wegvallen, de godsdienst zelf daardoor geen schade zou lijden, maar daarvoor even als voor alles wat tot 's menschen aanleg behoort, in het maatschappelijk leven nieuwe, betere vormen zullen geboren worden.

Laat ons zien tot welk antwoord wij op dit standpunt worden geleid.

In welken zin kan er voor ons een kerk blijven bestaan?

Onmogelijk in den ouden, historischen zin, dat zij zou wezen de goddelijke instelling die een objectieve waarheid van God

ter bewaring en ter verbreiding gekregen heeft, die dus ook het eenig middel zou zijn om den mensch tot zijne bestemming als zedelijk-godsdienstig wezen te brengen.

Zulk een absoluut recht van bestaan kunnen wij aan de kerk niet toekennen. Alleen een relatief recht, zulk een namelijk, dat zij ontleent aan hare geschiktheid voor de bevordering van zekere doeleinden die voor de menschheid van belang zijn.

Zij komt dus bij ons geheel in de klasse van vereenigingen tot bevordering van een zedelijk, maatschappelijk doel.

De Maatschappij tot Nut van 't Algemeen zou als vergelijking kunnen dienen. Of men zou zich kunnen voorstellen dat er een Maatschappij van Toonkunst ware, die, ter bevordering van den muziekalen zin bij het volk, op geregelde tijden door toonkunstenaars, door haar aangesteld en bezoldigd, uitvoeringen deed geven en zorg droeg voor 'de muziekale opvoeding der jeugd. Er is hier geen sprake van vergelijking in waarde tusschen godsdienst en muziek, maar alleen van den aard der vereeniging waartoe de kerk, naar onze meening, gerekend moet worden. In hoever er door het eigenaardig godsdienstig doel, waartoe zij dienen moet, in haar nog voorwaarden van overeenstemming in denkwijze en dergelijken in acht genomen moeten worden die elders niet in aanmerking komen, zal later overwogen kunnen worden. Voor het oogenblik is het ons genoeg het zuiver menschelijk of maatschappelijk karakter van de kerk, naar onze beschouwing, te constateeren.

Wanneer wij nu aan onze tegenwoordige kerkgenootschappen dat karakter volledig konden geven, zou het dan geraden zijn ons op hunne instandhouding toe te leggen en ze langzamerhand zoo te hervormen, dat zij weder beteekenis en invloed in de maatschappelijke ontwikkeling verkregen?

Het is niet te ontkennen, dat er zeer veel daarvoor pleit.

Al was het alleen dat men zoo de zorgen ontwijkt die er aan een mogelijke ontbinding of scheuring onafscheidelijk verbonden zullen zijn en de nog veel meer wegende moeite die het kosten zou in de plaats van den kerkvorm een andere en betere te vinden. De eigenaardige, finantiëele betrekking tusschen kerk en Staat in ons land maakt het ongewis, hoe bij een verbrokkeling der door den Staat in haar geheel erkende kerk de wel secundaire maar toch waarlijk niet onverschillige geldquaestie geregeld zou worden. Voorts, als de strijdende partijen die nu

in onze kerk vereenigd zijn, in dat kerkverband met elkander blijven is er mogelijk meer kans dat allengs een vrijere zin onder de groote menigte zal doordringen, dan wanneer de onderscheiden richtingen ook als onderscheiden lichamen tegenover elkander komen te staan. Men zou ook kunnen beweren, dat de godsdienstleeraar veel onafhankelijker in zijn ambt is als ambtenaar der kerk, dan als ambtenaar zijner persoonlijke gemeente. En stellig kan men verzekeren, dat, indien het kwam tot een ontbinding, verreweg het grootste gedeelte der zorgen en smarten zou nederkomen op de modernen, die bij het zoeken naar een eigen gemeente beperkt zouden zijn tot den kring der meer beschaafden, dus tot een klein gedeelte der maatschappij en wel tot dat, waarin men niet zeker is den meesten godsdienstijver te vinden.

Wie zich dit alles voorstelt moet een zekere neiging gevoelen om het oor te leenen aan den raad van sommigen: laten die bezwaren u dan ook terughouden van plannen, wier uitvoering zulke wezenlijke voordeelen zou doen verloren gaan. Consequentie is een deugd, zoolang men op het gebied der logica blijft. Maar als men in de praktijk alleen aan de consequentie der beginselen, niet ook aan de wenschelijkheid van hare toepassing denkt, loopt men gevaar met de beste bedoeling schromelijk onheil aan te richten. Het gaat nu immers goed. Waarom zulk een kostbaar hulpmiddel als de kerk nog voor ons is weggeworpen of versmaad, zoolang men zich daarvan met een goed geweten voor zulk een goed doel bedienen kan?

Ik antwoord: gij zoudt mij bijna bewegen al mijne bedenkingen terug te houden. Maar is dit een zaak van willekeur? Als de kerkelijke toestand waarin wij thans verkeeren ons onweerstaanbaar dringt na te denken over de oorzaken van de zorgen, die hij ons dagelijks oplevert, over de richting, die wij aan onze werkzaamheid hebben te geven, gaat het dan aan een overtuiging, die men meent op goede gronden verworven te hebben, te onderdrukken of te verzwijgen, omdat men kan vooruitzien, dat, als zij meer algemeen ingang vond, aan hare toepassing belangrijke bezwaren verbonden zouden zijn? In ieder geval is het raadzaam dat wij arbeiden zoo veel mogelijk met helder bewustzijn van de toekomst die wij door onzen arbeid voorbereiden. En mij komt het voor, dat niet door de pogingen van deze of gene, maar door den natuurlijken gang van zaken,

een samenstelling als die wij thans in onze kerk vinden op den duur zal blijken onhoudbaar te zijn, dat, hetzij door ontbinding, hetzij door scheuring, hetzij door uitdrijving van de modernen het tegenwoordig kerkverband tusschen zoo principeel-verschillende partijen zal worden verbroken en met name de modernen er toe zullen moeten komen een anderen, meer met hunne beginselen overeenstemmenden vorm van godsdienstige gemeenschap te zoeken.

Het zij mij geoorloofd dit nader toe te lichten.

1. Is het waarschijnlijk, dat het gelukken zal een nieuwen inhoud te brengen in den ouden kerkvorm? Wanneer die vorm louter toevallig was, zou daartegen geen bezwaar bestaan. Maar dat is het geval niet. Die vorm hangt natuurlijk samen met de supranaturalistische opvatting van het Christendom, waaraan de kerk haar ontstaan verschuldigd is, met de onderstelling van een gelijke belijdenis voor alle leden, van zekere op hooger gezag berustende instellingen, van een kerkelijke tucht over zulken die van het geloof afwijken en, wat ook niet te vergeten is, van een verhouding tusschen kerk en Staat, die haar tot een geestelijk imperium in imperio maakt. Wanneer dan nu het supranaturalisme voor u is weggevallen, het gezag eener belijdenis door u evenmin wenschelijk als mogelijk wordt geacht, doop en avondmaal voor u geene beteekenis hebben dan voor zoo ver zij als hulpmiddelen tot stichting kunnen dienen, geen heerschappij van eenig kerkelijk bestuur over het geweten der gemeenteleden als wettig door u wordt erkend, wanneer eindelijk uwe politieke overtuiging u elke inmenging van kerkbelang in de staatkunde verbiedt; — zal het u dan gelukken voor dit alles een gepasten vorm te vinden in een kerkregeling, die er op is aangelegd om te dienen juist voor het tegenovergestelde van hetgeen gij bedoelt? Is het niet alsof men een constitutioneelen regeeringsvorm wilde invoeren in een middeleeuwschen feodaalstaat, maar zoo dat men al de oude vormen aanhield om daaraan de nieuwe ideeën tot inhoud te geven? Komt iemand niet onwillekeurig de vergelijking voor den geest van den nieuwen wijn in de oude lederen zakken? Wat hier zoo in het algemeen gezegd is verkrijgt nog meer beteekenis zoodra men zich dit bezwaar meer concreet tracht voor te stellen.

2. Om de verschillende bestanddeelen onzer kerk bijeen te houden zal het noodig zijn iets te vinden, waarin zij zich kun-

nen vereenigen. Niemand zal van oordeel zijn, dat daarvoor de gemeenschappelijke naam genoeg is. Er moet iets wezenlijks zijn en dit kan bezwaarlijk iets anders zijn dan de formuleering van zekere beginselen, zekere opvatting van den godsdienst, die men met elkander gemeen heeft en waardoor men zich van anderen onderscheidt. In een kleineren kring van gelijkgezinden levert dit minder bezwaar op. Ik heb nooit gelezen, dat Th. Parker met zijne congregatie eerst een geloofsbelijdenis heeft vastgesteld, waaraan zij over en weder gebonden zouden zijn. Zij keurden in het algemeen zijne richting goed en terwijl hij zijne overtuiging uitsprak en mogelijk de hunne daarvan somtijds afweek, was er toch overeenstemming genoeg om, zonder bindende letter, hen in ééne gemeente vereenigd te houden. Maar geheel anders wordt het, wanneer niet alleen de kring zich uitbreidt van een gemeente tot een kerk, maar ook in die kerk zulke heterogene bestanddeelen bij elkander zijn als tegenwoordig in de onze. Stellen wij bij alle partijen den levendigsten wensch om het kerkverband ongeschonden te houden en de meest welwillende bereidvaardigheid om daartoe voor elkander in te willigen wat slechts eenigzins mogelijk is, hoe zal dan nog die eenheid gevonden worden die onmisbaar is, als zij op den duur samen een kerk willen vormen? De rechtzinnige zal spreken: het is de belijdenis die een vereeniging tot een kerk maakt; laat ons niet twisten over bijzaken, maar eenvoudig de leerstukken formuleeren, die ieder zal moeten aannemen. De supranaturalistische middenpartij kan zich hiermede niet vereenigen. Zij wil, zegt zij, geen dogmatisme. Het is haar genoeg als men de bovennatuurlijke openbaring in Christus erkent, maar zonder overeenstemming daarin kan zij ook geen kerkgemeenschap sluiten. De moderne zal beweren: voor mij maakt het geen bezwaar met ulieden in ééne kerk te blijven, terwijl gij leerstukken belijdt of een opvatting van het Christendom huldigt, die ik meen te moeten bestrijden. Voor u dezelfde vrijheid om ze aan te nemen als voor mij om ze te verwerpen. Ik vind toch, met al dat verschil, bij u die gezindheid die voor mij het vereischte is om met iemand godsdienstige gemeenschap te hebben. Maar daartegen moet ik mij met allen nadruk verzetten, dat gij uwe denkwijze verplichtend zoudt maken voor mij. Ik, van mijne zijde kan zeer goed met u samenblijven, maar zoo stoot gij mij uit. En dat zou gebeuren. De rechtzinnige en de supranaturalist zou-

den meenen, dat het dan beter was indien zij maar met hun beiden een kerk vormden, m. a. w. zij zouden het den moderne onmogelijk maken in de bestaande kerk te blijven. Natuurlijk dat het niet lang kon duren of ook hun verbond werd weder gesloopt. De rechtzinnige zou geen vrede kunnen houden met de zelfbeperking, die hij zich, om dat verbond te kunnen sluiten, had moeten opleggen; hij zou op de handhaving der kenmerkende leerstukken aandringen en, zoo hij de overmacht had, de kerk voor zich alleen behouden, zoo hij de minderheid vormde, zich van haar afscheiden.

Maar, kan men tegenwerpen, die verschillende partijen zijn nu toch bij elkaar en, wat gij vreest, gebeurt niet. Mag men niet hopen, dat langzamerhand de spanning tusschen die drie richtingen zal afnemen, de orthodoxie voor den tijdgeest zal wijken, de onhoudbaarheid van het supranaturalisme door zijne aanhangers bij voortgezette studie zal worden ingezien en zoo onder predikanten en gemeenteleden voor de moderne beginselen een meerderheid zal gewonnen worden die vergunt de gansche kerk in modernen geest te hervormen? Dat hetgeen ik zoo even als waarschijnlijk beschreef, nog niet gebeurt, bewijst niet veel. Het uur der crisis is nog niet daar. Er zijn ook omstandigheden, die hare komst vertragen. Het kerkelijk bestuur is grootendeels in handen der liberalen en onder de predikanten van supranaturalistische richting, die thans door hun leeftijd en stand den meesten invloed uitoefenen, heerscht veel te vrijzinnige traditie dan dat zij licht tot een daad van geweld, zoo als de confessioneelen beoogen, zouden besluiten. Maar zoo als nu de omstandigheden ongunstig zijn voor zulk een scheuring, zoo kunnen ook eventualiteiten, die ik thans niet nader behoef te beschrijven, daarin binnen korten tijd, een gewichtige omkeering teweeg brengen. Intusschen die vraag naar tijd en wijze is van ondergeschikt belang in vergelijking van die andere, of er geen hoop bestaat dat die crisis voorkomen worde door het afslijten van den tegenstand dien het moderne nu nog ontmoet. Ik wenschte, dat ik mij daarvan kon overtuigen, maar als ik naga, wat de wezenlijke verhouding is tusschen moderne richting en supranaturalisme of confessionalisme, kan ik het niet gelooven. Het is niet een strijd zoo als er zoo velen zijn gevoerd in onze kerk, als tusschen Remonstranten en Contra-Remonstranten, Coccejanen en Voetianen, Rationalisten en Supranaturalisten, waarbij wel zeer hevig werd

getwist over allerlei geschilpunten, maar waarbij men het in den grond eens was in wereldbeschouwing. Hier bij ons is het niet te doen om echtheid van bijbelboeken of geloofwaardigheid van wonderverhalen, dat zijn altemaal uitloopers uit den wortel, maar de wortel zelf is een principieel verschil in geestesrichting, in opvatting van het gansche leven, in alles wat iemands geestelijke persoonlijkheid uitmaakt. Hoe hard het klinkt, ik moet toch zeggen, de tegenstelling katholiek en protestant is in mijn oog veel minder scherp dan deze: anti-modern en modern. Als de grenslijn wegvalt tusschen gewijd en profaan, dan verandert alles van gedaante. En is het dan te gelooven, dat de groote menigte in onze kerk, die door gemis aan veelzijdige ontwikkeling nog zoo geheel vreemd is aan alle moderne cultuur eerlang wezenlijke bevrediging zal vinden in de moderne prediking? Naar het mij voorkomt zou dit aan het wonderbare grenzen. Ik waag mij niet aan profetieën over onze toekomst, maar nergens vind ik iets dat mij moed geeft om te vertrouwen, dat binnen een betrekkelijk korten tijd het moderne in onze kerk populair zal worden in dien zin, waarin bijv. Luthers prediking in Saksen populair is geweest.

3. De eenheid die men door instandhouding der bestaande kerkgenootschappen zou willen bewaren, zou bovendien onwaar en dus onhoudbaar zijn. Die kerkgenootschappen hebben zich gevormd ten gevolge van leerstellige geschillen, die, van hoeveel gewicht ook in den tijd waarin zij werden gevoerd, nu niet alleen alle beteekenis verloren hebben, maar zelfs bij de groote menigte geheel in vergetelheid zijn geraakt. Het is iets zeldzaams wanneer een onzer gemeenteleden het oorspronkelijk verschil tusschen Hervormden, Lutherschen, Remonstranten en Doopsgezinden weet te noemen. De grenzen der kerkelijke partijen zijn geheel verplaatst. De afscheiding van kerkgenootschappen is op alle punten doorbroken door die der richtingen. Een remonstrant wordt tegenwoordig door orthodoxe gereformeerden als een man van de ware leer gevolgd. Onder het gehoor van een doopsgezind prediker vindt men de plaatsen der oude mennonieten ingenomen door de malcontenten uit de hervormden. Wat zal het nu baten, of men toch die kerkgenootschappen in hun geheel wil bewaren? De leer der Wahlverwandtschaften zal hier hare onverbiddelijke logica doordrijven en de inwendige onwaarheid der vereeniging zal voor deze noodlottig worden.

Kon men de vrijzinnigen uit de verschillende protestantsche genootschappen tot één lichaam verbinden en de rechtzinnigen evenzoo, er zou ten minste iets zijn, waardoor een uitwendige aaneensluiting gewettigd werd. Maar nu men, als men de bestaande kerken meent te kunnen behouden, door administratieve redenen genoodzaakt is, die ook in hare traditioneele begrenzing te bewaren, nu is het, naar het mij voorkomt, onvermijdelijk, dat het werkelijk verschil in richting het denkbeeldig verschil in kerkgenootschappen verbreekt en er een ontbinding volgt, die gelijken bij elkander voegt. Als dat mocht geschieden is het niet onwaarschijnlijk dat vele beschaafde katholieken en israëlieten, die voor hun kerkgenootschap verloren zijn en zich toch nimmer aan de tegenwoordige protestantsche kerken zouden aansluiten, in nauwere betrekking zullen komen tot zulken onder ons, wier richting ook de hunne is. Zulk een herstelling der ware grenzen op het gebied der godsdienst is niet alleen een zaak van orde. De valsche verhouding waarin wij thans verkeeren belemmert inderdaad de ontwikkeling van het godsdienstig leven. Het ontbreekt aan goed vertrouwen, aan lust tot samenwerking. Men kan niet nalaten een gedeelte zijner medeleden in de gemeente als tegenpartij aan te merken; in den strijd over de waarheid mengen zich onzuivere overwegingen van partijbelang. Tegenover den katholiek die buiten de kerk staat kost het geen moeite een mildheid in beoordeeling en handelwijze in acht te nemen, die men slechts met eenige inspanning ten opzichte van de kerkelijke tegenpartij van zich verkrijgen kan. Het is als een ongelukkig huwelijk, waarin juist de gedwongen betrekking tusschen personen die geestelijk niet bij elkander behooren, beider gemoedsleven bederft.

4. Wanneer men de kerk in haar geheel behouden wil, is het natuurlijk met het doel haar zoo te hervormen, dat zij ook voor modernen een waar organisme voor hun godsdienstig leven wordt. Daarbij ontmoet men evenwel een belangrijk bezwaar, de macht der traditie. Deze toont zich in den voortduur van gebruiken, die, in onveranderden vorm, overgaan van het éene geslacht op het andere, ook dan nog, wanneer zij, althans wat hun vorm aangaat, hun grond in het godsdienstig leven der gemeente verloren hebben. Zoo is het bijv. met den doop. Ik beweer niet, dat aan die plechtigheid niet nog een goeden zin te geven zou zijn; ook schijnt het mij een aanbevelenswaardige zaak door

eenige opzettelijke handeling uit te drukken hoe de opvoeding van het individu beheerscht en gewaarborgd wordt door de gemeenschap waartoe het behoort en daarbij aan de ouders hun verantwoordelijkheid ten opzichte van hun kind diep te doen gevoelen; maar met dat al, de doop zooals die thans bij ons bediend wordt, vooral met de formule, die daarbij wordt gebezigd is voor ons niet meer natuurlijk, niet meer waar. En toch, hoeveel geslachten zouden er nog moeten voorbijgaan, eer op dit punt de macht der traditie verbroken zou kunnen worden? Maar als ik van traditie spreek, denk ik nog meer aan iets anders, aan den geest, die onze geheele kerk bezielt. Het Protestantisme is een bepaalde type van Christendom, zooals het Katholicisme een andere is. Het was in zijn oorsprong wel een vrije uiting van het geweten, maar omdat het geweten moest protesteeren tegen dwaalleer en valsche genademiddelen, moest ook de nieuwe beweging zich positief aanstonds vastzetten als *ware leer* en *ware heilsweg*. Dit laatste was ook weder leer, want bij het wegvallen der sacramenten als opera operata, werd het van zelf: de ware opvatting van de sacramenten. Dientengevolge verkreeg het Protestantisme onmiddellijk een *doctrinair* karakter. Dat was een groote vooruitgang in vergelijking met het middeleeuwsch Katholicisme, want zoo werd de waarheidszin opgewekt en daarmede aan den godsdienst het zedelijk gehalte van overtuiging gegeven. Het Protestantisme werd de godsdienst van overtuiging tegenover het Katholicisme als den godsdienst van overlevering. Maar het bleef ook gebonden aan dat *intellectualisme* waarmede het dien vooruitgang had betaald. Gaat slechts al de ontwikkelingsphasen na die het heeft doorloopen, al den strijd die in zijn boezem is gevoerd, altijd en overal is de leer, de zuivere kennis der waarheid, de spil waarom alles draait. Het eene stelsel vervangt het andere, het dogmatisme wordt gesloopt door een vrijzinniger opvatting, maar uit den kring van begrippen komt men nooit. In het Katholicisme sticht een religieus genie een orde, in het Protestantisme schrijft hij een dogmatiek. Ja, ook de moderne richting is aanstonds weer opgetreden als een nieuwe leer; zij heeft zich nog op geen andere wijze weten te uiten dan in doctrinairen vorm, door alweder een nieuwe theorie van godsdienstige levensbeschouwing te verkondigen. Nu is toch het moderne in zijn diepste wezen vreemd aan zulk intellectualisme. Als veelzijdige, organische ontwikkeling der persoonlijkheid

kan het geen bevrediging vinden in die eenzijdigheid. Maar het is alsof het in die kerkelijke sfeer, onder die overmacht der kerkelijke traditie niet tot de volle ontvouwing van zijn aanleg komen, zich geen eigen, natuurlijke vormen scheppen kan. Ligt hierin niet de verklaring van een zeker malaise, dien wij in ons kerkelijk leven gevoelen? Het bankroet van de geheele metaphysische dogmatiek geeft ons een ledig, dat onze voorgangers die nog aan haar geloofden, niet hebben gekend. En om dat ledig aan te vullen bereidt men ons nu andere, betere begrippen. Maar zullen die onzen geestelijken honger stillen? Wij gevoelen behoefte aan iets anders, iets waarop wij ons niet alleen meer moe behoeven te denken, maar iets waarop wij kunnen leven, dat wat geestdrift in ons wekt, dat ook onzen smaak bevredigt, ons gevoel in beweging zet, iets waarmede wij wat kunnen doen in de maatschappij, waardoor er weer kracht van ons zal kunnen uitgaan. , Geen dwaze romantiek; waarheid boven al, maar waarheid voor ons gevoel, voor onze zedelijke energie, zoowel als waarheid voor ons verstand. Zeg mij niet: welnu geef die waarheid dan zelf en beproef of zij niet een plaats in de kerk kan vinden. Want als ik beken dat ik zelf niet weet, hoe het zou moeten zijn, wat bewijst dat tegen mijn vermoeden, dat een godsdienstvorm die wezenlijk beantwoordt aan onze behoeften niet geboren kan worden uit het milieu van het protestantsch intellectualisme? Dit durf ik verzekeren, dat in de moderne richting de kiemen liggen van geheel iets anders dan een nieuw dogmatisch stelsel, dat, wanneer zij haar kritischen arbeid ver genoeg zal hebben gebracht om thetisch te kunnen voortbouwen, het godsdienstig leven van haar een vorm zal ontvangen soortelijk verschillend van dien welken het tot nu toe in het Protestantisme heeft gehad. En aan allen die hierin met mij overeenstemmen wil ik vragen of het hun waarschijnlijk voorkomt, dat dan nog voor het moderne plaats in het traditioneel Protestantisme zal zijn? Mij althans is uit de geschiedenis geen voorbeeld bekend van een godsdienst, die zoo met zijne traditie heeft gebroken en toch in denzelfden kerkvorm is blijven voortbestaan.

5. Wanneer hetgeen ik in de laatste plaats noemde waar mocht zijn, dan kan de voortduur der tegenwoordige kerkvormen voor de moderne richting ook niet wenschelijk worden geacht. Voor hare volgelingen is die voortduur zeker te wenschen in

zooverre als daardoor schokken en zorgen zouden worden vermeden, die hun den tijd van overgang tot iets nieuws zeer moeilijk kunnen maken. Maar als de richting zelve eerst buiten dat kerkverband tot hare volle ontwikkeling kon komen, zou men die zorgen als onvermijdelijk en daarom ook goed moeten dragen. Wij mogen ons ook niet ontveinzen, dat in het moderne zelf niets ligt wat natuurlijk zou leiden tot zulk een kerkvereeniging als die waarin wij ons thans nog bevinden. Bij het wegvallen van alle supranaturalisme en dus ook van allen grond voor een kerk, in den wezenlijken zin van het woord, is de natuurlijke vorm voor godsdienstige gemeenschap deze, dat de gelijkgezinden op eenige plaats zich aan elkander aansluiten en door geheel vrije keus iemand benoemen tot hun prediker en leidsman in den godsdienst. Zulk een vrije congregatie zou aan alle behoeften kunnen voldoen zonder de bezwaren, die ons thans drukken of bedreigen, op te leveren.

Of zou er gevaar bestaan, dat zulk een vrije gemeentevorm ongeschikt zou zijn voor de taak, tot nu toe door de kerk vervuld, om de groote menigte op te voeden in godsdienst en zedelijkheid? Ik kan het niet inzien. Ook het volk zou zich dáárheen begeven waar het zich het meest aangetrokken gevoelde en zou daar alles wedervinden wat het thans van de kerk geniet. Mogelijk nog meer. Want het mag waarschijnlijk worden geacht dat de leeraar met meer lust en ijver zijn pastoralen arbeid zou volbrengen in eene gemeente die hem als h a a r man volgde dan, zoo als het nu althans in de steden is, in eene wijkafdeeling die alleen het toeval hem heeft aangewezen. Voor den zedelijken invloed op het volk is het onverschillig of de gemeente op zich zelve staat dan of zij met anderen tot eene algemeene kerk behoort. Het voorbeeld der doopsgezinden kan daarvan ten bewijze strekken.

Het gevaar zou dus alleen daarin gelegen kunnen zijn, dat een deel van het volk, zich aan geene gemeente aansloot en van alle godsdienstige verzorging verstoken bleef. Dat kon zijn; maar zou dat wel veel verschillen van den toestand waarin datzelfde deel nu verkeert? Nu wordt het tot de kerk gerekend en geacht in haar belang te stellen. Dan zou het blijken dat die belangstelling niet bestond en dit waarschijnlijk voor anderen een aanleiding worden om haar bij hen op te wekken. Het laatste komt mij meer verkieslijk voor dan het eerste.

6. Er zou eindelijk nog iets gewonnen worden, in mijn oog,

van groot belang. De vraag naar de wenschelijkheid eener bestendiging van den tegenwoordigen toestand verdient ook uit een staatkundig oogpunt behandeld te worden. Wij zijn in de eerste plaats burgers van ons vaderland en de overweging of een kerkelijke instelling bevorderlijk of nadeelig is voor het staatkundig en maatschappelijk leven van ons volk mag ons niet onverschillig laten. De moderne beginselen brengen mede, dat de Staat zich geheel vrij en natuurlijk, onbelemmerd door eenigen vreemden invloed, naar zijn eigen natuur en behoefte moet kunnen ontwikkelen. Is daarvoor geen gevaar te vreezen van de zijde der kerk? Wat de katholieke kerk aangaat, zal niemand dat gevaar betwijfelen. Zij zelve erkent het immers dat de volstrekte vrijheid van den Staat tegenover de kerk volgens hare beginselen niet geduld kan worden. Hoe ook de Protestantsche door inmenging in de staatkunde noodlottig voor het waarachtig volksbelang kan werken, daarvan behoeven wij, Nederlanders, de bewijzen niet in den vreemde te zoeken. Maar ook, waar het clericalisme zich niet in zulk een bedenkelijke houding vertoont, ook daar blijft een kerk nog altijd een gevaarlijk lichaam in den Staat. Zij heeft hare eigene kerkelijke belangen die, uit den aard der zaak, menigmaal in strijd moeten komen met het algemeen staatsbelang en het is niet te vermijden dat hare ambtenaren hun machtigen invloed ook buiten den kring van het zuiver-godsdienstige en dan ten bate van het kerkbelang gebruiken. In onze staatsregeling zijn verstandige voorzorgen genomen tegen zulk misbruik van dien invloed dat de openbare orde zou kunnen verstoren, maar geen wet of strafbepaling is in staat het gevaar te keeren van een inmenging der kerk in de staatkunde. Niet alleen kan zij op kritische keerpunten het fanatisme der groote menigte in beweging zetten, maar voortdurend kan zij de publieke opinie zoo beheerschen, dat hare leden zich niet in de eerste plaats burgers maar leden van hun kerkgenootschap gevoelen en dienovereenkomstig handelen. Zoowel bij het een als bij het ander beschikt zij over een macht waartegen de Staat onvermogend is en waarvan dus ook het volksbestaan de noodlottige gevolgen moet dragen. Dat gevaar wijkt zoodra de éóne kerk zich oplost in de veelheid der gemeenten. Een gemeentebelang is er tegenover den Staat nooit. De godsdienst blijft godsdienst en de maatschappij kan zijne zegeningen genieten, zonder van zijne zijde een misbruik van macht te vreezen.

Deze opmerkingen wensch ik in kalme en ernstige overweging te geven, niet aan de groote menigte, maar aan zulken die eene zaak als deze zonder hartstocht beoordeelen kunnen. Het is uit al het gezegde, geloof ik, duidelijk, maar ten overvloede wil ik het hier nog eens herhalen, dat het mijne bedoeling niet is eenige maatregelen tot verscheuring der kerk uit te lokken, maar dat ik van den natuurlijken loop der dingen een ontbinding van het tegenwoordig kerkverband verwacht en dat zulk een uitkomst van de spanning, waarin wij nu leven, naar het mij voorkomt, voor de moderne richting meer is te wenschen dan te vreezen. Ik herhaal ook, dat ik mij niet ontveins, hoe vele en gewichtige bezwaren aan die uitkomst verbonden kunnen zijn. Maar als werkelijk de natuur der zaak en niet eenige geweldenarij ons tot die uitkomst leidt, dan mogen wij ook vertrouwen, dat wij, als de tijd daar is, in den toestand zelf, den weg tot opheffing van die bezwaren zullen vinden. Tegen het argument, dat als de tegenwoordige orde verstoord wordt er in het geheel geen orde meer zal zijn, is niets in te brengen, dan: wij zullen zien!

Er zou aan dit alles eene gevolgtrekking ontleend kunnen worden, die ik nog met een enkel woord wensch te voorkomen. Ik kan mij voorstellen dat men zeggen zou: staat het gebouw der kerk op het invallen, zoo als gij schijnt te meenen, raad dan aan ieder, het bij tijds te verlaten, raad het vooral aan hen die in zulke betrekking daarin zijn gevestigd, dat hun geheele toekomst van de duurzaamheid van dat gebouw afhangt. De conclusie is zeer juist, aangenomen dat de vergelijking van de kerk met een gebouw ook geldt, wat de samenstelling van dit laatste uit steen en kalk en hout aangaat. Maar aangezien een kerk tot een andere soort gerekend moet worden dan een huis, gelden voor haar ook andere wetten dan die waardoor dit laatste ineenstort. Voor een kerk als een zedelijke, maatschappelijke vereeniging zal de wet van ontbinding wel deze zijn, dat zich in haar een kern ontwikkelt, die aan hare vormen ontgroeit en dan organisch een eigen nieuwen bestaansvorm verkrijgt. Zoo is het Christendom uit het Jodendom voortgekomen, het Protestantisme uit het Katholicisme. Zou het dan wezenlijk in het belang der menschheid geweest zijn, indien in de laatste eeuw vóór onze jaartelling en in die welke aan de hervorming voorafging, zij, die men kan aanmerken als de kern waaruit zich het Christendom en het Protestantisme ontwikkeld hebben, zich

aan de joodsche en roomsche kerk hadden onttrokken en de smarten van hun tijd niet hadden willen dragen om een beteren toestand voor te bereiden? Zoo is het ook nu weder. Het kan zijn dat mijne diagnose van onzen kerkelijken toestand door de uitkomst wordt beschaamd. Des te beter, als al wat wij van de moderne richting verwachten ons ten deel valt zonder dat wij het behoeven te betalen met hetgeen ik van de toekomst vrees. Laten dan ook de modernen moedig voortwerken. Elke dag zal hen iets nader brengen tot het doel hunner wenschen. Maar heb ik mij niet bedrogen, gaan wij, zoo al niet een geheele ontbinding der kerk dan toch voorloopig een uitdrijving der modernen te gemoet, is het dan voor dezen geraden zich nu reeds te onttrekken? Integendeel, juist als zij zich die mogelijkheid voorstellen, moeten zij daarin, naar het mij voorkomt, een drang te meer vinden om in het kerkelijk ambt te blijven en zich te wagen aan al de zorgen, die het hun kan opleveren. Dan toch mogen en moeten zij denken: nu juist is er behoefte aan ons om in de kerk zelve aan de geboorte van een beteren vorm van godsdienstige gemeenschap mede te werken. Er is iets voor ons te doen. Dat is een edel en opwekkend besef en dat kan de theologant nu in veel hooger zin in zich dragen dan in een tijd van rustigen, gelijkmatigen vooruitgang. In onze kerk zooals zij thans is samengesteld is de moderne richting volkomen in haar recht. Ik wensch niemand die anders denkt te veroordeelen. Maar ook na al hetgeen daartegen is gezegd, is het mijne vaste overtuiging gebleven, dat er bij den tegenwoordigen stand van zaken geen wettelijk of zedelijk recht is, waardoor de moderne zich verplicht zou moeten achten van de kerk en het leeraarsambt in haar af te zien. Hij is niet heimelijk in haar binnengeslopen; zij legt hem niets op waaraan hij niet met een goed geweten kan voldoen; zij geeft hem geen ander richtsnoer bij zijne prediking, dan zijne eigene overtuiging; niets van dit al. Zijne richting is natuurlijk in de kerk zelve geboren en heeft tot nu toe in deze hetzelfde recht van bestaan als de voorafgaande vormen van ontwikkeling, waaruit zij is voortgekomen. Zij kan zich in volle oprechtheid beroepen op het oorspronkelijk beginsel van het Protestantisme en beweren, dat dit eerst in haar zijn volledige toepassing vindt. De kerkelijke instellingen die de predikant verplicht is te volgen, kunnen met zoo groote vrijheid door hem worden verklaard en

gebruikt, dat hij daarin nimmer, evenmin als bij zijne prediking, aan zijne overtuiging eenig geweld behoeft aan te doen.

Als ik de verhouding van den moderne moeilijk noem, is het niet om twijfel aan zijn recht van bestaan in de kerk, maar om de bezwaren die hij bij zijn arbeid ontmoet, de diepe kloof tusschen zijne wereldbeschouwing en die van de meeste zijner gemeenteleden, de disharmonie tusschen de kerkelijke routine en de wijze waarop hij zou wenschen voor de zedelijk-godsdienstige belangen zijner medeburgers te arbeiden. Is het waar, dat hierin vooral de bron schuilt van de smart, waarmede het werk voor vele der modernen gepaard gaat, leidt dan een opvatting als die ik in deze bladen voordroeg, er niet veel meer toe om hun moed te verhoogen, dan om dien uit te dooven? Als het pijnlijk gevoel van levenslang in hetzelfde gareel te moeten loopen mag wijken voor het vooruitzicht van door hun arbeid, zoo niet reeds voor zich zelven dan toch voor een volgend geslacht, een toestand voor te bereiden, waarin het niet meer zoo zwaar zal vallen met geestdrift als godsdienstleeraar te arbeiden, — zal dat niet een prikkel zijn om moedig te volharden? Wel hun, die niet hebben gezien en nogtans hebben geloofd.

Maar zij die gelooven, haasten niet. Het is een hachelijk werk gewelddadig in te grijpen in den gang van eenige ontwikkeling, dubbel hachelijk waar het zoo teedere belangen geldt. Zoolang wij mogen blijven, moeten wij blijven. Om de anderen, opdat wij zoo lang mogelijk onzen invloed op hen behouden; om ons zelven, opdat wij ons niet ontijdig wagen aan de bittere smart die het afscheid van de groote kathedralen en van de ééne gemeente ons kosten zal. Maar dan ook, blijven om te spreken, voluit, onbewimpeld, onversaagd. Wij zijn het niet, die over de toekomst der kerk hebben te beslissen, Gods zedelijke wereldorde is het, die haar bepaalt. Het eenige, waarvoor wij hebben te zorgen is, dat het deel der waarheid, hetwelk ons tot hare voorbereiding werd toevertrouwd, niet door ons gebrek aan moed, aan waarheidszin, aan ijver, van zijne kracht worde beroofd. Laat ons daarvoor zorgen!

Leiden, October 1866.

L. W. E. RAUWENHOFF.

GODSDIENSTWETENSCHAP EN THEOLOGIE.

NADERE TOELICHTING VAN HET ARTIKEL: „THEOLOGIE EN GODSDIENSTWETENSCHAP" IN DE GIDS VAN MEI 1866.

In de Gids van Mei dezes jaars heb ik getracht de stelling te verdedigen, dat de theologie, hoewel in de laatste jaren door wetenschappelijke mannen en op wetenschappelijke wijze beoefend, geen zelfstandige wetenschap is, en dit niet kan worden, tenzij dat zij zich tot godsdienstwetenschap uitbreidt. Wat ik daarin uitsprak was niet slechts een voorstel om het nu eens op deze wijs te beproeven; niet slechts de schuchtere vraag: Zou de zieke ook door dit middel nog gered kunnen worden, althans nog voor een wijl het leven kunnen rekken? het was een gevestigde overtuiging, waarin ik zeer gaarne ook anderen zou zien deelen. Daarom wil ik er hier nog eens op terugkomen. Niet om met andere woorden te herhalen, wat daar werd gezegd, maar om het een en ander, wat niet zeer helder was uiteengezet, nog eens toe te lichten.

Ik ben te kort geweest, men heeft het mij zeer naar waarheid gezegd. Langdradigheid behoort zeker niet tot de deugden van een schrijver, maar uit vrees voor dit gebrek ben ik hier en daar in een tegenovergesteld uiterste gevallen. Het is noodig, dat ik zelf er den last van draag, en penitentie doe door mij nader te verklaren.

Sommige vrienden toch hebben bedenkelijk het hoofd geschud, toen zij mijn beweringen vernamen. Hoezeer ook staande op hetgeen men thans is overeengekomen het moderne standpunt te noemen, hadden zij hun theologie te lief om haar zoo zonder slag of stoot te laten annexeeren. En vooral omdat zij die op-

neming in de godsdienstwetenschap voor zeer onvolledig hielden, en vreesden, dat zoodoende menig onderdeel van de tegenwoordige theologie, dat noodzakelijk een voorwerp van beoefening moet blijven, als niet passende in het kader der godsdienstwetenschap, zou worden uitgedreven in dorre plaatsen, zoekende rust en die niet vindende. Is het nu voortaan, vroeg men, aan theologie, op straffe van onwetenschappelijkheid verboden, als van ouds te exegetizeeren? Wordt nu aan de dogmatiek, zelfs in haar modernst gewaad en aan de moraal, deze asschepoester der theologen die veeleer met teedere zorg beschermd diende te worden, zonder omstandigheden de deur gewezen? En die dit vroegen waren geen theologen van den ouden stempel, bij wie ik natuurlijk geen instemming kon verwachten, maar echte mannen van wetenschap, op wier oordeel ik zeer veel prijsstel. Nu is het noch mijn voornemen om de exegeze onder 't wicht van een anathema te verpletteren, noch mijn verholen doel om de dogmatiek en de moraal — mits ze zich volkomen bekeeren natuurlijk — aan de beoefening van kerkelijke inrichtingen over te laten, en op handige wijs uit het geheel der godsdienstwetenschap weg te goochelen. Ik meende dit gezegd te hebben, maar het blijkt nu, dat ik het althans niet verstaanbaar gezegd heb. En zoo ik het al gezegd heb, genoegzaam aangewezen heb ik het zeker niet. Daartoe vraag ik dan, — omdat het een vraagstuk is, dat alleen theologen belangstelling kan inboezemen, in dit tijdschrift — eenige oogenblikken gehoor.

Het is waar, ik heb een verbanningsoordeel over sommige deelen der oude theologie uitgesproken. „Er zijn," zoo schreef ik, „er zijn sommige vakken, zooals de hermeneutiek en exegese, die zij als voorbereidende kundigheden veronderstelt en als hulpwetenschappen erkent, doch die als zuiver filologisch moeten wederkeeren tot hun eigen gezin; andere, zooals de geschiedenis van Israël, waarvan zij alleen de godsdienstgeschiedenis als haar eigendom beschouwt, worden door haar slechts ten deele behouden; weder andere, zooals de polemiek, de apologetiek, de dogmatiek in den ouden zin, zendt zij in dank terug aan de kerkgenootschappen die zich daarmeê nog gelieven bezig te houden. Van hetgeen er wezenlijks en duurzaams is in hetgeen men tot hiertoe de aesthetische, historische en systematische theologie plag te heeten, gaat niets verloren. Elk, die daarin geen vreemdeling is, zal het hebben weêrgevonden op zijn eigen plaats." Dit

laatste schijnt nu niet zoo te wezen. Mannen, lang geen vreemdelingen in de genoemde vakken, hebben ze blijkbaar niet weêrgevonden op de plaats, die ik meende hun te hebben aangewezen. Ik haast mij, om te bekennen, dat mijn lakonisme er de schuld van draagt. Doch behalve dit, doe ik alles wat in deze regels gezegd werd, nog steeds gestand.

Om met de exegeze te beginnen. Heb ik haar beoefening aan de theologen ontzegd, of ligt de noodzakelijkheid van die beoefening niet reeds daarin opgesloten, dat ik haar als voorbereidende kundigheid onderstel en als hulpwetenschap erken? En niemand, geen moderne althans, zal toch willen ontkennen, dat de exegetische wetenschap een zuiver filologische is, dat de boeken van het N. T. niet naar een andere methode verklaard behooren te worden, dan die van het Oude, of de Koran, of de Veden, of het Zend-avesta, of de Edda, of zelfs welk geschrift der oudheid men wil? Is het ook niet zeer onregelmatig, dat aan onze akademiën de lessen over het hebreeuwsch, de hebreeuwsche oudheden, de exegese van het O. V. enz. waarvan toch in den regel slechts toekomstige theologanten gebruik maken, tot de literarische, die over de boeken van het N. V., hun echtheid, waarde, behandeling en verklaring tot de theologische fakulteit worden gerekend? Daarom behoeft ook geen theoloog de studie van inleiding (ik gebruik den ouden term) of exegeze als een voor hem vreemde te beschouwen. Verscheidene der koryfeën van hebreeuwsche taal- en oudheidkennis en van oostersche studie in 't algemeen, zoowel in Nederland als elders, zijn oorspronkelijk godgeleerden geweest, of zijn het nog. Niets verhindert daarom den theoloog, die bijzonderen aanleg heeft voor isagogische of exegetische studiën van het N. T., zich daaraan te wijden, al houdt hij zich dan ook hoofdzakelijk bezig met een vak, dat slechts in het voorportaal zijner eigene wetenschap behoort. Hetzelfde zien wij trouwens ook bij andere wetenschappen. Velen onzer eerste natuurkundigen zijn oorspronkelijk medici geweest, en geen medikus kan zich van de beoefening der natuurwetenschappen ontslagen rekenen. Moeten daarom nu weder, gelijk in vroeger dagen de natuurwetenschap en de geneeskunde met elkander verward of samengesmolten worden?

Ook is dit zoo geheel onverschillig niet, als men wellicht bij een oppervlakkige beschouwing zou denken. Gelijk de natuurwetenschappen, zoo zou ook, dunkt mij, het zuiver literarisch gedeelte

der theologie er slechts bij kunnen winnen, wanneer het ontslagen werd van een onnatuurlijken band. Moderne theologen zijn wel overtuigd, dat geen dogmatische inzichten, 't zij supranaturalistische, 't zij rationalistische, eenigen invloed op de verklaring van de bijbelsche geschriften mogen uitoefenen, en door de opheffing van het autoriteitsbeginsel hebben zij zulk een onbevooroordeelde verklaringswijs mogelijk gemaakt. Maar dat, ook bij de erkenning van deze waarheid, voor theologen het gevaar om tegen haar te zondigen groot blijft hebben schitterende voorbeelden bewezen. Dan, laat dit zijn zooals het is, en al wilden alle theologen de striktste onpartijdigheid beloven, de exegetische theologie is geen theologie; theologische exegeze is zeer verwerpelijke exegeze; exegeze is een zuiver literarische wetenschap. Op deze axiomata — want dat zullen ze voor elken moderne wel zijn — bouw ik den eisch, dat zij „wederkeere tot haar eigen gezin."

En de plaats der nieuw-testaments-exegeze (ik gebruik hier en doorgaands het woord in zijn grootsten omvang, zoodat ook isagogiek enz. daaronder wordt verstaan) in de wetenschap der letterkunde is duidelijk aangewezen. De geschriften van het N. T. behooren tot de voortbrengselen eener letterkunde, die zeker niet klassiek mag genoemd worden en ook om haar schoonheid van vorm weinig aandacht verdient, maar die voor de kennis van het gewichtigst tijdperk der geheele historie, de geboorte eener nieuwe wereldeeuw, van het hoogste belang, die daarvoor onontbeerlijk zijn. Zij behooren tot de zoogenoemde hellenistische letterkunde, die, ik zeg het nog eens, niet om den vorm maar om den inhoud een ijverige beoefening verdient. Dan eerst als ze in verband met de andere geschriften van deze soort beschouwd en bestudeerd worden, valt er het goede licht op. Het hellenisme in den engeren zin verdient een eigen leerstoel, en aan niemand beter dan aan hem, die dezen bezette, zou de exegeze van het N. T. kunnen toevertrouwd worden. Wil men tegenwerpen, dat de boeken van den kanon der christelijke kerk zuiver godsdienstige geschriften zijn en slechts als zoodanig waarde hebben, ik zal dat niet geheel loochenen. Maar dat geldt ook van de overblijfselen der hebreeuwsche letterkunde voor het grootste deel, en niet minder van het Zend-avesta of den Koran bijvoorbeeld. Wil men de filologische behandeling dezer werken ook slechts aan theologen toevertrouwen, om-

dat de onderwerpen daarin behandeld godsdienstig zijn? Van het bewijs dat de geschiedenis van het israëlietische volk, hoe belangrijk ook voor theologen, geen deel van de godsdienstwetenschap maar eenvoudig van de algemeene geschiedenis uitmaakt, mag ik mij, geloof ik, ontheven achten. Laten wij dus van de polemiek, apologetiek en dogmatiek spreken. Ik heb voorgesteld deze met dankzegging aan de kerkgenootschappen terug te zenden. Maar ik verzoek een viertal woorden die ik daarbij voegde, en waarop een bijzondere nadruk valt, niet over het hoofd te zien. „In den ouden zin," zeide ik. Met dogmatiek in den ouden zin bedoel ik drieërlei soort: een zoogenaamd wetenschappelijk samenstel van de een of andere kerkleer; een dergelijke behandeling van de bijbelleer; en een zekere spiritualistische, half-platonische, half-alexandrijnsche, soms ook moderne filozofie door bijbelplaatsen opgeluisterd. Geen van deze behoort tot de wetenschap. De beide eersten niet, om de eenvoudige reden dat ze uitgaan van het onwetenschappelijk beginsel van gezag. De laatste niet, omdat zij wèlbeschouwd niets anders is dan de godsdienstige belijdenis van den een of anderen geleerde of wijsgeer, steeds min of meer door vreemd gezag gerechtvaardigd. De modernen althans behooren dezen weg niet langer te bewandelen.

Dogmen, in den ouden zin van geopenbaarde waarheden, zijn nooit iets anders geweest en zullen nooit iets anders zijn dan uitspraken van het godsdienstig bewustzijn van een mensch, een priesterschap, een sekte, een volk. De wetenschap stelt ze niet, maar onderzoekt ze slechts, vergelijkt ze kritisch, toetst ze aan hetgeen de rede door ervaring geleerd heeft. Evenmin als zij een kunstwerk, een kunstvorm scheppen of een mensch tot kunstenaar maken kan, ofschoon zij de kunst beoordeelt, haar voortbrengselen vergelijkt, aan de kunstenaars den rang die hun toekomt aanwijst, en niet uit zichzelf, uit den een of anderen wetenschappelijken luim, maar uit de werken der groote meesters de regels afleidt, die een kunstenaar niet mag overschrijden; evenmin is zij instaat een godsdienst, een godsdienstvorm in het leven te roepen, een godsdienstige gedachte te scheppen, een mensch godsdienstig te maken, al leidt zij uit de ervaring de wetten af waaraan de godsdienstige mensch gehoorzaamt en waardoor de godsdienst wordt beheerscht. Men vernedert haar, zoo men wil, dat zij de vastgestelde dogmen eenvoudig overnemen, en

gerangschikt in een stelsel, overgezet in een zekere geleerde terminologie, door haar gezag bekrachtigen zal. Men vordert te veel van haar, iets wat boven haar kracht gaat, en waartoe ook trouwens haar hulp niet gevorderd wordt, zoo men wil, dat zij godsdienstige waarheden aan het licht zal brengen. Deze zijn de vrucht van, zullen wij het godsdienstig instinkt of bewustzijn, gevoel of geweten noemen? van die godsdienstige inspiratie met-éénwoord, die in soort met de inspiratie van den kunstenaar en den dichter gelijkstaat, en wier oorsprong nog even onverklaard is als deze.

Ook polemiek en apologetiek, inzoover die zich ten doel stellen om de waarheid, de goddelijkheid, de voortreffelijkheid van den een of anderen bepaalden godsdienstvorm te verdedigen of te bewijzen, of de onwaarheid en ongoddelijkheid van anderen aan te toonen, zijn als zoodanig onwetenschappelijk, omdat de wetenschap wel een onpartijdige rechtbank, maar geen advokaat mag zijn, die zich aan een bepaalde partij heeft verbonden, en alle middelen moet aanwenden om de zaak van deze te doen zegevieren.

Maar dat neemt niet weg, dat er zoowel in de dogmatiek als in de apologetiek en polemiek niet weinig goeds en blijvends is, dat ik van de godsdienstwetenschap dan ook gansch niet heb uitgesloten. Dat alles is opgenomen in hetgeen ik het tweede deel dezer wetenschap genoemd heb, en vooral in het eerste onderdeel daarvan. Ik moet, ten behoeve van degenen wien het Meinommer van de Gids niet ter hand is, de woorden van mijn artikel die op dit gedeelte betrekking hebben, uitschrijven.

„Het vergelijkend onderzoek van de vormen der godsdienst," zeide ik, „baant den weg tot dat van de godsdienst zelve. Dit is het tweede hoofddeel der godsdienstwetenschap. Allereerst moet nu de vraag beantwoord worden: wat is godsdienst? En het is alweder vergelijking, die haar oplossen moet: men zou haar de fyziologische of psychologische kunnen noemen. De verschillende godsdiensten worden nu nevens elkander gesteld, niet om te weten waarin haar voorstellingen, begrippen, gebruiken van elkander verschillen of met elkaâr overeenkomen, maar om de gemeenschappelijke gedachten op te sporen, die zij op onderscheidene wijs hebben uitgedrukt. Het is hier te doen om de bestanddeelen te kennen, waaruit alle godsdiensten zijn samengesteld. Dit zal ons leeren wat tot het wezen der godsdienst behoort, en wat slechts als haar vrucht, haar werking moet worden aange-

merkt. Zien wij, dat zelfs de zuiverste godsdienstvorm zekere geloofsvoorstellingen en een soort van eeredienst bezit, dan zullen wij de gevolgtrekking wel mogen maken dat geloof en aanbidding, zoo niet de eenige, althans noodzakelijke elementen der godsdienst zijn. En tevens zullen wij dan kunnen bepalen in welken vorm van godsdienst haar wezen het zuiverst en volledigst is uitgedrukt, welke de hoogste en welke de ware godsdienst is."

Ben ik hier door kortheid wat onduidelijk geweest, niet zonder opzet bleef ik bij het algemeenste. Ik mocht nog niet veel meer doen dan schetsen. Een te groote uitwerking zou vooruitloopen van het onderzoek geweest, en misschien een vooraf bepalen van de uitkomsten zijn geworden. Er is mij echter boven alles aan gelegen om verstaan te worden. Laat mij daarom thans een uitvoeriger plan van dit deel onzer wetenschap ontwerpen, en het zal, hoop ik, blijken, dat ik met de dogmatici en apologeten in mijn theologische ideaalrepubliek niet op dezelfde wijze gehandeld heb als Plato in zijn republiek met de dichters.

Een nauwkeurige waarneming der godsdiensten leert ons, dat wij in allen, van de laagste tot de hoogste, drie bestanddeelen wedervinden: 1° begrippen of voorstellingen van het goddelijke; 2° vormen van aanbidding; 3° een zekere wet, geschreven of ongeschreven, een in de lagere soorten zeer armelijk en willekeurig, maar nooit geheel ontbrekend, in de hoogere dikwijls zeer uitvoerig samenstel van geboden en plichten, dat in de hoogste weder tot weinige beginselen of tot een enkel allesomvattend beginsel herleid wordt. Op grond dezer waarneming kunnen deze drie althans als onmisbare elementen eener godsdienst beschouwd worden, als iets wat tot het wezen der godsdienst behoort.

1°. Men tracht zich *voorstellingen of begrippen* van het goddelijke te vormen, met andere woorden men poogt de godheid (ook in het polytheïsme wordt dit woord enkelvoudig gebruikt) te leeren *kennen*. Deze voorstellingen, deze begrippen, die men uit het voorafgaand onderzoek der godsdienstvormen reeds kent, nu met elkaar te vergelijken en alzoo te beoordeelen is de eerste taak die men hier te vervullen heeft. Polytheïsme, Dualisme, Tritheïsme, Monotheïsme komen hier ter sprake. Pantheïsme, Theïsme, Deïsme, Naturalisme worden onderzocht. De dogmen van schepping en voorzienigheid worden tot hun beginsel teruggebracht. De eigenschappen aan de godheid toegeschreven worden uiteengezet.

Alzoo, het voorwerp der godsdienst eischt onze aandacht het eerst.

Behalve de godheid-zelf, 't zij die als eenheid, 't zij die als een veelheid van personen wordt opgevat, vindt men in alle godsdiensten nog bovendien een soort van middenwezens, met haar niet gelijkgesteld, en toch een zekere goddelijke hulde waardig gekeurd, heroën, zonen Gods, engelen, voorvaderen, heiligen, godsdienststichters, profeten der oudheid, bestemd om als het ware den overgang te vormen tusschen de goden- en menschenwereld: de zonen Gods der oude hebreeuwsche, de pitaras en rshayas der vedische, de heroën der grieksche, de chu's, de geregtvaardigden der egyptische, de shi der chineesche, de fravashayô (farvars) der pârzische mythologie, de Zarathustra, de Buddha, de Christus, de Mohammed der legende, de heiligen der roomschkatholieken en vele anderen. En men zal moeten onderzoeken of in dit denkbeeld van een middelaarschap een waarheid, dat is een wezenlijke behoefte van den godsdienstigen mensch ten grondslag ligt, gelijk ik meen te kunnen, maar thans niet voornemens ben te bewijzen.

Dit brengt van-zelf tot het derde punt dat tot deze rubriek behoort, de vraag, hoe men zich voorstelt tot de kennis der godheid, der hoogere wereld te kunnen geraken. Dat de godheid of de goden zich aan de menschen openbaren is een overtuiging aan alle godsdiensten gemeen. Men hoort — niet zinnebeeldig maar letterlijk — men hoort de stem van God in het rollen van den donder, het knetteren van het altaarvuur, het loeien van den stormwind en het ruischen van de zee of van de boomen door zijn adem bewogen. Men ziet hem in vlammen en hemellichten, in verschijningen en inkarnaties, in de gestalten der wolken, in droomen en vizioenen. De heilige zangers der Veden hebben hun liederen niet gedicht, maar gezien, en ze toen aan het nageslacht overgeleverd. Zarathustra heeft al de geboden zijner wet uit den mond van Mazda ahura zelven opgevangen, en de gewijde schrijvers des nieuwen en des ouden Verbonds zijn door een goddelijke bezieling voor dwaling gevrijwaard en instaat gesteld de volledige openbaring van God op te teekenen. Men raadpleegt den loop der sterren om zijn besluiten te weten. Men roept de dooden op of brengt bij de pythonissen een tijdelijken waanzin te weeg, om de uitspraken eener hoogere wijsheid te vernemen. Stokken, steenen, loten, toevallig open-

gevallen bladzijden van een heilig boek moeten den wil des hemels doen kennen. Of, op een hooger standpunt beschouwt men de natuur, overpeinst men de geschiedenis, of spreekt van den heiligen geest, den geest Gods in den mensch, die hem de waarheid openbaart, en waardoor hij alle dingen, ook „de diepten Gods" onderzoekt. Wat het wezen is in al deze vormen zal dus te dezer plaatse een voorwerp van navorsching moeten zijn.

2°. In elke godsdienst worden *vormen van aanbidding* gevonden; dat wil eigenlijk zeggen, een eigenschap van alle godsdienst is dat de mensch *met de godheid* tracht te wezen, zich tot de godheid tracht op te heffen, en een verbond met haar tracht te sluiten. Op een lagen trap van ontwikkeling openbaart zich deze behoefte daardoor, dat men de godheid bij zich poogt te dragen, en, bevreesd voor zijn toorn, door offeranden haar gunst poogt te winnen. Op elken trap van ontwikkeling brengt men offers en uit men gebeden. Men wil de gemeenschap met de goden, met God onderhouden, daaruit ontstaat de *eerdienst;* zij wordt, zoo leert het schuldgevoel, door *zonde* verbroken; zij wordt hersteld door *boetedoening*, zelfkastijding, bekeering aan de eene, *vergeving*, genade, verzoening aan de andere zijde. En de beoefenaar der godsdienstwetenschap heeft alzoo de vraag te beantwoorden wat het wezen van al deze verschijnselen, de eenheid van al deze vormen is.

3°. Iedere godsdienst legt een zekere *wet* aan haar belijders op. Men kan die geheel en al, geloof ik, terugbrengen tot dit eene: de godsdienstige mensch wil worden *als zijn God.* Inderdaad, de gansche godsdienstige moraal van alle religiën lost zich op in *navolging van God.* Gelijk de held Indra in den hemel, zoo voert de aryer, gesterkt door de offeranden, bezield door den sômadrank, den krijg tegen de onwedergeborenen. Gelijk Ahura mazda tegen de booze schepping van Anra mainyu, zoo kampt de geloovige pârze tegen al wat onrein is op aarde. De magie, de mantie, de astrologie zijn niet anders dan pogingen om de godheid in wonderkracht en bovennatuurlijke kennis te evenaren. Zelfs de handelingen der eerdienst, Schwartz heeft het naar waarheid gezegd, zijn een navolging van hetgeen de goden verrichten in den hemel. De israëliet moet den sabbat houden, omdat Jhvh hem ook gehouden heeft, en heilig zijn omdat Jhvh heilig is. Hetzelfde beginsel ligt in het: „Weest volmaakt, gelijk uw hemelsche Vader" van het Evangelie. En de grondslag,

waarop men dit alles vestigt, is de overtuiging weder aan alle godsdiensten gemeen, dat de mensch, hetzij door zijn eerstvader uit de godheid gesproten, naar het beeld van God geschapen, van Gods geslachte is, hetzij door zijn zichtbaren vertegenwoordiger op aarde, (den keizer van China, zoon des hemels, den Pharao van Egypte, of den Inka van Peru, zonen der zon, de koningen van Israël zonen van God), met den hemel verwant is.

De mensch als beelddrager der godheid tot zijn navolging bestemd, ziedaar het dogme waarvan in de derde plaats rekenschap zal moeten gegeven worden.

4°. Uit deze verlangens, om God te kennen, met God te wezen, als God te worden, spruit nog een andere eigenschap der godsdienst voort, die wij bij allen wedervinden: elke godsdienst heeft verwachtingen voor de toekomst, een zekere eschatologie. Ik voor mij ben verzekerd, dat het geloof in onsterfelijkheid, persoonlijke, of onpersoonlijke, een wezenlijk bestanddeel van de godsdienst uitmaakt, en ik hoop daarvoor te zijner tijd de bewijzen te kunnen leveren, ook tegen hen, die dit geloof aan de oude israëlieten ontzeggen. Maar zeker is het, dat ook dezen in elk geval aan een betere toekomst geloofden, een eeuw van volkomen vrede en gelukzaligheid, van heiligheid en heerschappij der godsdienst. Over deze uitzichten in de toekomst en de eeuwigheid, waaraan de godsdienstige mensch blijkens de ervaring behoefte heeft, moet dus opzettelijk worden gehandeld, en het wezen van deze bonte idealenwereld moet worden uitgemaakt.

5°. Door zulk een ontleding der godsdienst moeten wij dus pogen te vinden, wat in alle godsdienstvormen het wezenlijke, het onmisbare, het kenmerkende is. Dat is dan de maatstaf tot beoordeeling der godsdienstvormen. Die zal de hoogste, de zuiverste zijn, die dit wezenlijke het zuiverst afspiegelt, die aan deze behoeften op de volkomenste wijze beantwoordt. Niet, dat wij hier weder alle godsdienstvormen een voor een behoeven te toetsen: dit zou een zeer omslachtig en overbodig werk zijn. De meeste zijn reeds geoordeeld door de geschiedenis. Thans nog het bewijs te willen leveren, dat b. v. de christelijke godsdienst reiner is dan de oud-egyptische, zou geheel nutteloos zijn, al heeft de laatste onlangs nog een warm verdediger gevonden. (*Zie het overzicht hierachter.*) De gestorven godsdiensten der oudheid en de stervende godsdiensten van heden — ik bedoel die der zooge-

naamde heidenen, welke alle in verval zijn — behoeven in deze vergelijking niet te worden opgenomen. Slechts een vijf- of zestal zouden in aanmerking kunnen komen; twee of drie oude godsdiensten: de brahmaansche misschien, de pârzische, de joodsche vooral, en de drie moderne godsdiensten: het buddhisme, het mohammedanisme en het christendom. „Welke is — men vergeve mij de uitdrukking, die echter mijn bedoeling het best wedergeeft — „Welke is de wezenlijk godsdienstigste dezer godsdienstvormen?" „En is er daarbij een, die metterdaad of in aanleg de ware godsdienst zelf mag genoemd worden?" Ziedaar vragen, over wier onnoozelheid menig eenvoudig christen of geloovig muzelman waarschijnlijk zou glimlachen, omdat hij in minder dan vijf sekonden beide volledig kan beantwoorden, maar wier oplossing den godsdienst-wijsgeer nog vrij wat hoofdbrekens kosten kan; — vragen intusschen van het hoogste gewicht, en wier behandeling zeer bepaald tot de taak der wetenschap behoort.

Zal ik nu nog behoeven te zeggen, waar de dogmatiek, de polemiek en apologetiek zijn gebleven? De vragen, door deze beide laatsten ter sprake gebracht, en partijdig beantwoord komen alle bij het onderzoek onder 5 vermeld tot haar recht; slechts worden ze daar uit een ruimer gezichtspunt beschouwd, en naar een zekerder methode behandeld. En de dogmatiek? Op een paar uitzonderingen na, die wij straks bespreken, ligt zij geheel opgesloten in datgene, waarop ik van 1—4 heb gewezen. Om dit gemakkelijker te doen overzien stel ik mijn schets en de inhoudsopgave van Prof. Scholtens Initia Dogmatices christianae naast elkander, de laatste natuurlijk in andere orde dan de oorspronkelijke.

Tweede Hoofddeel der godsdienstwetenschap. Eerste Afdeeling.			Scholten, Initia.
1. De zucht om God te kennen. (Voorstellingen en begrippen van de godheid)	Pars.	Caput.	
a. de behoefte aan een godheid, als het voorwerp der godsdienst.	II.	1.	De Deo, s. de religionis obiecto.
b. de behoefte aan middenwezens tusschen den mensch en de godheid.	II.	4.	De J. C. s. de religionis perfecta patefactione.

c. De middelen waardoor de mensch de kennis van God tracht te verkrijgen. Openbaring.	I. 1. De sacr. literis, fonte Dogmatices historico. " 2. De Canone. " 3. De LL. SS. theopneustia. " 4. De verbo Dei, quod S. S. continetur. " 5. S. S. atque patefactionis divinae discrimen et conjunctio. " 7. De Sp. S. testimonio. " 8. Notio ἀληθείας et μυστηρίου.
2. De zucht om met God te zijn. (Gemeenschapsoefening met de godheid)	
a. Het onderhouden der gemeenschap door offers, gebeden, enz.	
b. Het verbreken der gemeenschap door zonden, overtredingen enz.	II. 3. De peccato s. de religionis depravatione.
c. Het herstellen der gemeenschap. Terugkeer en boete. verzoening en gehoorzaamheid (als overgang tot het volgende)	" 5. De redemptione et salute christ., s, de religionis instauratione.
3. De zucht om als God te worden. (Godsdienstige moraal)	
a. De behoefte om de godheid na te volgen.	
b. De mogelijkheid om de godheid na te volgen, gegrond in de goddelijke afkomst van den mensch. Wezen en roeping des menschen.	" 2. De homine ad Dei imaginem creato, s. de religionis origine.

4. Het verlangen om eens voor eeuwig met God en als God te zijn, en hem volkomen te kennen. (Eschatologie. Geloof in onsterfelijkheid. Triomf der godsdienst.)

II. 7. De vita futura, s. de religionis consummatione et triumpho.

De scherpziende dogmatikus zal bemerkt hebben, dat eenige hoofdstukken van Scholtens Dogmatiek nog gemist worden in deze vergelijkende tabel. Een daarvan: I; 13. De Dogmatices christianae et philosophiae conjunctione behoort niet tot den inhoud der dogmatiek en behandelt eenvoudig een kwestie van methode. Twee andere: I; 11. De vetere et novo foedere, en I; 12. De religione christiana atque ethnicismo, loopen over vraagstukken, die reeds in het eerste hoofddeel der godsdienstwetenschap een plaats hebben gevonden. Zij behooren bij het onderzoek naar de vervorming en ontwikkeling der godsdiensten. De drie nog overige behooren bij het nu volgende onderzoek. Ik moet, om dit aan te toonen, weder eenige regels van mijn vroeger artikel uitschrijven:

„Van het wezen der godsdienst klimt men op tot haar oorsprong. Op de vraag, wat zij is, volgt aanstonds de andere, waaruit zij voortspruit. Hier vooral mag ik niet vooruitloopen. Verbeelding of instinkt, gevoel of bewustzijn, wat ligt ten grondslag aan dat merkwaardig verschijnsel, dat wij thans in al zijn gestalten hebben waargenomen, en waarvan wij den inhoud hebben ontleed? En om dat te kunnen beslissen moeten wij eerst weten of de godsdienst werkelijk algemeen mag worden genoemd, of zij een eigenschap is der menschelijke natuur, ja dan neen; moeten wij de kracht kennen, die zij uitoefent op den mensch in zijn gemoed en in de wereld, een kracht, die overtuigend blijkt uit de offers waartoe zij instaat stelt, de ontzaglijke omwentelingen die zij te weeg brengt, de heerschappij die zij uitoefent, den strijd dien zij veroorzaakt; moeten wij onderzoeken of zij noodwendig verbonden is aan zekere vormen, leerstellingen, plechtigheden, zedelijke voorschriften, aan een geordende priesterschap en een kerkelijke inrichting, staat en samenleving, dan of zij onafhankelijk is van dit alles; moeten wij kunnen zeggen, of zij ook behoort gerangschikt te worden onder een der

bekende eigenschappen of behoeften van den menschelijken geest...; of zij wellicht de samenvatting is van dit alles, de band, die ze alle vereenigt, dan of haar een zelfstandig bestaan moet worden toegekend, met andere woorden, welke grenzen zij niet mag overschrijden zonder zichzelf te benadeelen of nadeel te stichten, welke plaats zij bekleedt in het binnenste van den mensch. Dan eerst zijn wij instaat haar oorsprong aan te wijzen, en den aard van die behoefte te beschrijven, die haar het aanzijn gaf."

Omdat ik hier uitvoeriger geweest ben, kan de toelichting korter en eenvoudiger wezen.

Zoodra men de wezenlijke bestanddeelen der godsdienst heeft leeren kennen, komt men tot de overtuiging dat die alle vereenigd en tot een levend organisme gemaakt worden door een kracht, waarin ze alle wortelen, en die wij met een bijbelschen term het geloof, of ook wel, wat waarschijnlijk op hetzelfde neêrkomt, de liefde tot God noemen. In dat geloof, in die liefde, moet dus zonder twijfel de oorsprong der godsdienst gezocht worden. Zonder geloof geen voorstellingen van de godheid, geen openbaring, geen aanbidding, geen verzoening, geen streven naar gelijkheid aan God, geen uitzichten in toekomst en eeuwigheid. En dat geloof te bestudeeren, het wezen daarvan te leeren kennen is het doel van dit gedeelte onzer wetenschap. Want die deze godsdienstige grondkracht (Urkraft) kent, kent den oorsprong der godsdienst zelf.

Bij dat onderzoek volgt men het boven aangewezen plan, waarvan ik hier weder een overzicht geef:

Tweede hoofddeel der godsdienstwetenschap.

Tweede afdeeling.

De godsdienstige grondkracht in den mensch. Het geloof.

1. Over de algemeenheid dezer kracht.
2. Over haar werkingen.
3. Over haar onafhankelijkheid van vormen en verschijnselen.
4. Over haar zelfstandigheid tegenover de andere krachten in den mensch.
5. Het wezen dezer kracht.

Hier vindt men dus het belangrijke hoofdstuk van Scholten: I: 10. De fide, terug. Het hoofdstuk over de rede: I: 9. De ratione humana veritatis a Deo patefactae suscipiendae organo, valt samen met ons vierde hoofdstuk dezer afdeeling. Het on-

derwerp van Scholtens hoofdstuk (II : 6). De Ecclesia, s. de religionis conservatione et propagatione, wordt in het derde hoofdstuk dezer, en voor een deel in de volgende afdeeling, waartoe de zoogenaamd praktische kwestiën behooren, behandeld. De vorming eener kerk of gemeenschap, hoewel zij meestal het ontstaan van den een of anderen godsdienstvorm vergezelt, maakt toch geen noodzakelijk bestanddeel der godsdienst uit, en spruit niet voort uit de godsdienstige kracht in den mensch, maar uit die neiging tot gezelligheid, die zich op elk ander gebied, het staatkundige, maatschappelijke, zedelijke, wetenschappelijke evenzeer openbaart. Zoo roept bijkans iedere godsdienstvorm een zekere kunst of letterkunde, een zekere wetenschap in het leven; doch het zou niettemin verkeerd zijn te zeggen, dat de kunst, de poëzie, de wetenschap uit de godsdienst ontsproten en uit het geloof moesten afgeleid worden. Omdat de godsdienstige mensch een wezen met kunstzin en waarheidszin begaafd, een zedelijk wezen en lid eener maatschappij is, daarom uit hij zijn godsdienstig gevoel in kunstwerken en gewijde zangen, en tracht hij door samenwerking van gelijkgezinden zijn geloof te bevestigen en te verbreiden.

Uit hetgeen ik gezegd heb blijkt, hoop ik, genoeg, dat geen wetenschappelijk bestanddeel der theologie van de godsdienstwetenschap zooals ik mij die voorstel wordt uitgesloten. Wat afgewezen wordt, behoort niet tot de wetenschap. De vragen waarop de apologeet en dogmatikus op hun wijs het antwoord gaven worden niet ter zijde gelegd, maar met evenveel belangstelling, slechts zoo ik meen met wat meer grondigheid, overwogen. Alleen de methode van het onderzoek verschilt. Men vergenoegt zich niet meer met het denkbaarmaken der kerkleer, het regtvaardigen der bijbelleer, het scheppen van een eigen theozofisch stelsel. Men geeft geen wetten meer, maar zoekt de gegeven wetten, waaraan de godsdienst gehoorzaamt, te kennen. Alle bespiegeling, die haar grond niet heeft in ervaring, alle deduktie, alle vreemd gezag is verboden. Nauwkeurig waarnemen en vergelijken, onpartijdig beoordeelen en wettige gevolgtrekkingen daaruit afleiden, ziedaar alles waartoe zij geroepen is en alles wat zij vermag. Dat zal trouwens de beste verdediging der wezenlijke godsdienst zijn en de beste rechtvaardiging des geloofs.

C. P. TIELE.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST.

Waarover de beoefenaar der geschiedenis van Israël en van den Israëlietischen godsdienst ook moge klagen, zeker niet over te grooten voorraad van bescheiden. Zonder eenige moeite kan hij zijne bronnen overzien. Eerst wanneer hij ze zal gaan gebruiken, beginnen de bezwaren zich op te doen. De ouderdom en de waarde van de berichten des O. Testaments zijn dikwerf zóó onzeker of althans zóó moeilijk te bepalen, dat ook mannen van één geest en richting daarover uiteenloopende meeningen kunnen koesteren. De getuigenissen worden door den één dus, door een ander zóó gerangschikt; door genen geheel anders met elkaar in verband gebracht dan door dezen. Zoo ontstaat ten aanzien van gewichtige bijzonderheden, indien niet omtrent hoofdzaken, verschil van gevoelen. Op den duur zal dat anders worden — tenzij wij veroordeeld waren om altijd in de onzekerheid te blijven, hetgeen echter evenmin wenschelijk is als waarschijnlijk. Maar h o e zal die eenstemmigheid worden verkregen? wat kunnen wij doen om haar te bevorderen? Is het raadzaam, dat wij, zonder elkander te critiseeren, ieder onzen eigen weg gaan en zien hoever wij het brengen kunnen? Ik kan het niet gelooven. Het komt mij voor, dat zulk eene zelfstandigheid, hoe aanlokkelijk ook, te gevaarlijk is om aanbeveling te verdienen. Onze hypothesen kunnen, in verreweg de meeste gevallen, beter door anderen dan door ons zelven worden beoordeeld: hare bezwaren tellen wij licht niet genoeg, terwijl wij haar nut te hoog aanslaan. Maar ook omgekeerd: op een terrein als dat van de Israëlietische geschiedenis kunnen wij de voorlichting van anderen niet missen; kwam het alleen aan op kennis, ijver en volharding, wij zouden rustig kunnen voortarbeiden, zonder om te

zien naar onze medewerkers; doch tot de vorderingen dier wetenschap draagt scherpzinnigheid, „combinationsgabe", ja zelfs het toeval niet weinig bij; wie zich om anderen niet bekommert, berooft zich zelven van hunne ontdekkingen, of althans — want ook dit geval doet zich voor — van de gelegenheid om uit hunne dwalingen te leeren. Daarenboven, wat zou ons, voorstanders der critische studie van het O. Testament, kunnen weerhouden om elkanders meeningen, niet voor ons zelven alléén, maar ook in het openbaar te toetsen? Even doelloos en onvruchtbaar als de discussiën plegen te zijn tusschen hen die verschillende methoden volgen, even heilzaam schijnt mij de gedachtenwisseling van geestverwanten.

Doch reeds genoeg tot rechtvaardiging van mijn voornemen om eenige belangrijke stellingen, die ten aanzien der geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst, in en buiten ons vaderland, in den jongsten tijd zijn geopperd, aan eene opzettelijke critiek te onderwerpen. Ik ontleen ze voornamelijk aan de geschriften van Geiger (*Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*), Dozy (*de Israëlieten te Mekka*), Oort (*de dienst der Baälim* en *het menschenoffer in Israël*), Hoekstra, (*Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof*). Ieder weet, dat in deze geschriften hoofdzaken zijn ter sprake gebracht. Mijne bedenkingen loopen althans van dien kant geen gevaar om onbeduidend te worden.

I. *De integriteit van Exod.* XIII : 11—16.

De toewijding aan Jahveh van alle eerstgeborenen van menschen en vee, die in den aanhef van *Ex.* XIII in weinige woorden was voorgeschreven, wordt in vs. 11—16 nader geregeld. Wanneer wij die wet nemen, zooals zij daar voor ons ligt, dan is zij tamelijk onschuldig. Wij kunnen haar vergelijken met andere voorschriften over hetzelfde onderwerp; hare plaatsing, onmiddellijk achter eene wet over het feest der ongezuurde brooden (Exod. XIII : 3—10), vordert verklaring. Doch wanneer wij in het één en in het ander goed geslaagd zijn, dan hebben wij een resultaat verkregen, dat, hoewel niet van belang ontbloot, toch geenszins op hooge beteekenis roemen mag.

Geheel anders wordt de zaak, indien deze wet moet worden aangemerkt als eene verbeterde uitgave van een ouder wettelijk voorschrift, dat nog met genoegzame zekerheid van de latere

toevoegselen kan worden onderscheiden. Zij getuigt dan van eene vroegere phase der Jahveh-vereering dan die wij uit den Pentateuch kennen en wijst ons aan, in welke richting men den eeredienst later heeft gewijzigd. Doch wanneer daarenboven die vroegere phas ons van elders geheel onbekend was, dan wordt deze zelfde wet allergewichtigst en verdient zij eene revelatie te heeten.

Welnu, zoo staat het werkelijk met *Ex.* XIII : 11—16. Er komen in die pericope twee halve verzen voor, die men als na-exilische toevoegselen tot het oorspronkelijke stuk meent te moeten uitmonsteren. Het zijn de woorden: „en alle eerstgeborenen van menschen onder uwe zonen zult gij loskoopen" (vs. 13^{b}), alsmede: „en de eerstgeborenen mijner zonen koop ik los" (vs. 15^{b}). De wet, die nu overblijft, behelst, naar men beweert, het ondubbelzinnige voorschrift, om — behalve de eerstgeboorten van rein vee — ook de *eerstgeboren zonen ter eere van Jahveh te offeren.* — Wie erkent niet de belangrijkheid van deze ontdekking? Dat het menschenoffer in de Jahveh-vereering nu en dan voorkwam, was bekend. Maar de opoffering van alle eerstgeboren zonen een bestanddeel van den Jahveh-dienst en als zoodanig wettelijk voorgeschreven — onze denkbeelden over Israëls godsdienst moeten eene geheele omwenteling ondergaan, wanneer dát feit vaststaat.

Wij beginnen met te vragen, hoe men tot de ontdekking daarvan gekomen is? Zijn de beide toevoegselen, vs. 13^{b}, 15^{b}, als met de rest onvereenigbaar, voor latere glossen erkend? Men beweert thans werkelijk, dat zij lijnrecht strijden met het voorafgaande en volgende. Doch bij de lezing van Ex. XIII : 11—16 heeft, eeuwen achtereen en — wat veel meer zegt — ook in de laatste jaren, niemand daarvan iets gemerkt. Noch in de commentaren op den Pentateuch, noch bij de schrijvers over Israëlietische oudheden wordt van dien strijd gewag gemaakt. Het denkbeeld, dat *Ex.* XIII : 11—16 zou zijn geïnterpoleerd, is opgekomen bij de verklaring van *Ez.* XX : 25, 26. De profeet handelt in dat hoofdstuk over de Israëlieten in de woestijn en schildert, met donkere kleuren, hun herhaalden afval van Jahveh. Ook het tweede geslacht, dat in de woestijn was opgegroeid, overtrad zijne geboden en diende de afgoden (vs. 18—21). Eigenlijk had Jahveh die afvalligen moeten verdelgen, doch hij spaarde hen om zijns naams wil en stelde de rechtvaardige strafoefening uit, die hij

evenwel reeds bij voorbaat aankondigde (vs. 22—25). „En bovendien" — zoo laat de profeet Jahveh verder spreken (vs. 25, 26) — „bovendien gaf ik hun inzettingen, die niet goed waren, en rechten, waarbij zij niet leven konden. En ik maakte hen onrein door hunne gaven, door het „laten doorgaan" (בְּהַעֲבִיר, over welk woord straks meer!] van al wat den moederschoot opent, opdat ik hen deed verstommen [opdat zij zouden erkennen, dat ik Jahveh ben [1])"]. Bij vs. 26 teekent Hitzig aan, dat het blijkbaar doelt op *Ex.* XIII : 12, waar dezelfde eigenaardige, en overigens zeldzame formule voorkomt; dat evenwel Ezechiël de wet *Ex.* XIII : 11-16 niet zóó zou hebben gequalificeerd, als in vs. 25 geschiedt, indien zij toen reeds den vorm had, waarin wij haar thans bezitten; dat dus de clausule over het loskoopen van de eerstgeboren zonen, *Ex.* XIII : 13ᵇ, den profeet onbekend moet zijn geweest. „Er denkt das Gesetz ohne diese Clausel, kann es aber ohne dieselbe nur in dem Falle auf Jehova zurückführen, wenn es nach seiner Ansicht dem orthodoxen Cultus Jehova's durch Herkommen oder positiv gegeben einst integrirte." [2])

Hierbij bleef het voorloopig: de opmerking van Hitzig werd noch door hem zelven, noch, zoover ik weet, door anderen verder uitgewerkt. Ondertusschen trad Geiger op met een nieuw denkbeeld over het verbum העביר, dat zoowel *Ex.* XIII : 12 als *Ez.* XX : 26, maar ook elders in het Oude Testament, somwijlen met בָּאֵשׁ (*door het vuur*) verbonden, als offerterm voorkomt. Hij is van meening, dat de auteurs zelven geschreven hebben הבעיר (*verbranden*, hiph'îl van בער) en dat de latere afschrijvers, om deze aanstootelijke voorstelling te verwijderen, zich eene omzetting van twee letters hebben veroorloofd, ten gevolge waarvan de hiph'îl van עבר voor die van בער in de plaats trad. [3]) Deze gissing van Geiger, waarop wij weldra terugkomen, werd door Dozy overgenomen en met Hitzigs opvatting van *Ez.* XX : 25, 26 gecombineerd: de oorspronkelijke wet, die Ezechiël nog kende, gebood derhalve, volgens Dozy, het verbranden van alle o. a. van de menschelijke eerstge-

---

[1]) De laatste zinsnede ontbreekt bij LXX, stemt niet geheel overeen met Ezechiëls gewone schrijfwijze en moet waarschijnlijk worden geschrapt. Verg. Hitzig, *Ezechiël* S. 137.

[2]) A. a. O. S. 136.

[3]) *Urschrift und Uebersetzungen*, S. 302—5.

boorten. [1]) Oort vereenigde zich niet met de hypothese van Geiger, maar volgde overigens Hitzig en Dozy; hij is de eerste, die de latere toevoeging van *Ex.* XIII: 13^b, 15^b ook door nauwkeurige analyse van het verband poogde te staven; de eerste bovendien, die het resultaat, ten aanzien van *Ex.* XIII: 11-16 verkregen, in de geschiedenis van den Israëlietischen godsdienst opnam. [2])

Niets schijnt eenvoudiger, dan dat wij den gang volgen, door het historisch onderzoek aangewezen, en met de verklaring van *Ez.* XX: 25, 26 beginnen, om daarna de integriteit van *Ex.* XIII: 11-16 te behandelen. Doch, hoe eenvoudig ook, die methode is in dit geval de ware niet. *Ez.* XX: 25, 26 is eene *crux interpretum*; elke gevolgtrekking, daaruit afgeleid, blijft voorloopig *sujette à caution*; de latere omwerking van *Ex.* XIII zal, om aannemelijk te worden gekeurd, nog op andere gronden moeten steunen dan op het getuigenis van dien profeet. Werkelijk worden er andere bewijzen voor de interpolatie bijgebracht. Welaan, laat ons die eerst onderzoeken! Daarna keeren wij tot Ezechiël terug, niet om eene volledige verklaring te geven van zijne woorden — wij behouden ons voor, die bij eene volgende gelegenheid voor te dragen — maar om hunne toepassing op *Ex.* XIII: 11-16 te beoordeelen.

Aan de bezwaren tegen de integriteit van *Ex.* XIII: 11-16 gaat bij Oort vooraf een onderzoek naar de beteekenis van den technischen term הַעֲבִיר seq. לְ, die ook in de genoemde wet (vs. 12) voorkomt. De conclusie wordt aldus opgemaakt: „zeker is het, dat de zegswijze „doen doorgaan", met of zonder „in het vuur" er bij, nergens in het O. T. voorkomt, of zij beteekent ongetwijfeld volledige verbranding of opoffering, zooals ook thans algemeen erkend wordt; zij wordt afgewisseld met „verbranden" (*Jer.* VII: 31), „offeren" (*Num.* XVIII: 15), en nevens „slachten" gebruikt (*Ez.* XVI: 20)." — Dezelfde beteekenis heeft העביר ook *Ex.* XIII: 12 — gelijk o. a. uit vs. 15, waar „slachten", „offeren" (זבח) daarvoor in de plaats treedt, kan worden opgemaakt. Wat den zin aangaat kon er dus even goed הבעיר gelezen worden, waartoe evenwel, gelijk Oort tegen Geiger aanwijst, geene termen bestaan. — Men behoeft

[1]) *De Israëlieten te Mekka*, bl. 8, 9.
[2]) *Het menschenoffer in Israël*, bl. 41—8.

deze opvatting van העביר slechts op *Ex.* XIII : 11-16 toe te passen, om terstond in te zien, waarom Oort die wet voor geïnterpoleerd houdt. Toch willen wij ook de conclusie met zijne eigene woorden mededeelen: „Nu wordt echter de bepaling in vs. 12, dat ieders oudste kind moet geofferd worden, in vs. 13 teruggeroepen door het voorschrift: „alle menschelijke eerstgeboorte zult gij lossen." Maar kan men in ernst beweren, dat deze bepaling er oorspronkelijk bij heeft gestaan? Waarlijk, door dit aan te nemen komt men tot zonderlinge gevolgtrekkingen. Men bedenke: het is niet eene beperking van het voorgaande, maar een geheele herroeping. De bepaling: „wat den schoot der ezelin opent enz." kan men eene beperking noemen van het voorschrift omtrent de eerstgeboorte der dieren, maar die der menschen is met ronde woorden afzonderlijk vermeld. Vs. 13 herroept dus vs. 12, en wij kunnen de wet aldus lezen: „Gij moet uw oudste kinderen verbranden; ook het eerstgeborene van het vee, behalve dat van den ezel; doch dit voorschrift omtrent uwe kinderen is niet ernstig gemeend, gij kunt ze lossen." Is eene godsdienstwet in Israël een middel om de menschen eens bang te maken? Is zij eene aardigheid? Waarlijk zij was niet veel beter, wanneer dit toevoegsel oorspronkelijk is." [1]) — Aan deze redeneering over vs. 13^b, die natuurlijk ook op vs. 15^b toepasselijk is, worden nu nog andere overwegingen toegevoegd. Dat het offeren van de eerstgeboren zonen (of kinderen?) eenmaal onder Israël wet is geweest, mag men hieruit opmaken, dat „de israëlietische wetgevers zich hebben ingespannen, om op allerlei wijze lossingen van het offer der eerstgeborenen uit te denken." Op verschillende plaatsen worden wel drie middelen tot lossing voorgeslagen: *Ex.* XIII : 13*b* [XXXIV : 20] wordt het aan den vader overgelaten, hoe hij zijn kind lossen wil; *Num.* XVIII : 16 wordt een losprijs bepaald, aan den priester te voldoen als het kind één maand oud zal zijn; eindelijk *Num.* III : 11-13 [VIII : 11] vinden wij de voorstelling, dat de Levieten voor de eerstgeborenen in de plaats zijn getreden. [2])

Zietdaar dan de acte van beschuldiging. Onze discussie kan er alleen bij winnen, wanneer zij zich mag bepalen tot één enkel punt. Nu heeft men reeds opgemerkt, dat het betoog van Oort staat en valt met zijne opvatting van העביר. Al het overige

---

[1]) T. a. p. bl. 45.

[2]) T. a. p. bl. 45—47.

is van ondergeschikt belang. Of zou het beroep op de verschillende wetten over de lossing ook op zich zelf iets afdoen? Niet licht zal iemand dit beweren. Indien, gelijk telkens in de wet geleerd wordt, [1]) de eerstgeborenen aan Jahveh moeten worden afgestaan, dan spreekt het van zelf dat zij, op welke wijze dan ook, behooren te worden gelost. Doch wanneer Oort spreekt van „lossingen van h e t o f f e r der eerstgeborenen", dan neemt hij als bewezen aan, wat nog bewezen moest worden, dat nl. de eerstgeborenen bestemd waren om te worden geofferd. Staat dit van elders vast, goed, dan dient de losprijs om hen van den dood te redden. Doch indien niet, dan ook niet. De groote, de eenige vraag blijft dus deze, of die opoffering in *Ex.* XIII: 12 (וְהַעֲבַרְתָּ ---- לַיהוה) wordt voorgeschreven?

In de verwerping van Geigers gevoelen stem ik geheel met Oort overeen. Wanneer men op al de plaatsen waar הֶעֱבִיר לְ, met of zonder בָּאֵשׁ, gelezen wordt, [2]) de oude vertalingen raadpleegt, dan ontdekt men dat hare auteurs overal in hun tekst de hiph'îl van עבר hebben gevonden. Dit geldt zelfs van 2 *Chr.* XXVIII: 3: volgens Geiger is daar de echte lezing (ויבער), door een verzuim van de correctoren, bewaard gebleven; doch de overzettingen wijzen uit, dat ook hier, evenals H. XXXIII: 6, oorspronkelijk de Hiph'îl van עבר heeft gestaan, zoodat de Masorethische tekst als schrijffout moet worden aangemerkt. Deze overeenstemming van de oudste getuigen is reeds een krachtig argument voor de juistheid der overgeleverde schrijfwijze. Maar daarenboven is de rol, die Geiger hier aan de correctoren toeschrijft, allerzonderlingst. Op verreweg de meeste plaatsen, waar de betwiste uitdrukking voorkomt, is sprake van den Molech-dienst, van het kinderoffer te zijner eere. Wat kan die correctoren bewogen hebben, om het „verbranden" van de kinderen, door wijziging van den tekst, in de schaduw te plaatsen? Wat zou die operatie hun hebben gebaat, daar immers Jeremia

[1]) *Ex.* XIII: 2; XXII: 28*b*; XXXIV: 19, 20; *Lev.* XXVII: 26, 27; *Num.* XVIII: 15—18; III: 11—13, 40—51; VIII: 5—22.

[2]) Zij zijn de volgende: *Ex.* XIII: 12; *Lev.* XVIII: 21; (*Deut.* XVIII: 10); (2 *Kon.* XVI: 3); (XVII: 17); (XXI: 6); (XXIII: 10); (2 *Chr.* XXXIII: 6); *Jer.* XXXII: 35; *Ez.* XVI: 21; XX: 26 (31); XXIII: 37. De plaatsen, waar בָּאֵשׁ is toegevoegd, zijn door ( ) aangeduid. *Num.* XXXI: 23 is niet parallel; 2 *Sam.* XII: 31 — waar daarenboven de lezing onzeker is — slechts ten halve.

tot tweemalen toe (H. VII : 31; XIX : 5) van dat „verbranden" spreekt en het met een geheel ondubbelzinnig woord (שׂרף) aanduidt? [1]) Doch er bestaat tegen het gevoelen van Geiger, zoo ik wel zie, nog een ander bezwaar. Wanneer wij het gebruik van בער in het O. T. aandachtig nagaan, dan blijkt ons, dat dit woord in Kal beteekent *branden* (*ardere*). Subject is òf *het vuur* òf *het brandende voorwerp*. Diensvolgens beteekent de Hiph'îl *doen branden, in brand steken* (*incendere*), b. v. een veld of wijngaard (*Ex.* XII : 4), schoven en koren op den akker (*Richt.* XV : 5), haar (*Ez.* V : 2), wagens (*Nah.* II : 14); eenmaal vindt men de formule : *een vuur aansteken* (*Richt.* XV : 5). In verband hiermede is het wellicht opmerkelijk, dat הבעיר באשׁ — indien wij de zoo even besproken, corrupte plaats 2 *Chr.* XXVIII : 3 uitzonderen — in het O. T. nergens voorkomt. Doch al mocht men dit, met het oog op *Ez.* V : 2; *Nah.* II : 14, voor toevallig houden, toch kunnen wij tegenover Geiger beweren, dat zijne zoogenaamde oorspronkelijke lezing de ware niet zijn kan: men verbrandt (= שׂרף) de kinderen ter eere van de godheid, maar steekt ze niet in brand. Hetzij men er בָּאֵשׁ bijvoege, hetzij men dat woord weglate, altijd blijft הבעיר zeer ongeschikt om als offerterm te dienen.

Hierover zijn wij het derhalve eens. Maar wat beteekent nu de Hiph'îl van עבר? In navolging van de Statenoverzetting [2]) vertaalt Oort: *doen* of *laten doorgaan;* ook volgens hem maakt het geen verschil, of בָּאֵשׁ, *door het vuur*, er al dan niet bijstaat, want waar het niet is uitgedrukt, moet het er toch bij worden gedacht; zoo schreven ook de Statenoverzetters *Lev.* XVIII : 21; *Jer.* XXXII : 35; *Ez.* XVI: 21; XX: 26; XXI : 37: [*door het veyr doen*] *doorgaen*. Tegen deze verklaring bestaan evenwel, naar het mij voorkomt, overwegende bezwaren.

Vooreerst schijnt de invoeging van „door het vuur" mij zeer bedenkelijk, om niet te zeggen: volstrekt ongeoorloofd. „Laten doorgaan" of „doorheen voeren" — niets meer dan dat staat er op de boven aangewezen plaatsen in den grondtekst. Wat geeft ons nu recht daarbij te denken „door het vuur"? Spreekt

---

[1]) Verg. nog 2 *Kon.* XVII: 31; ook *Ps.* CVI: 37 (waar זבח); *Ez.* XVI: 21: XXIII: 59; *Jes.* LVII: 5 (waar שׁחט in verband met de kinderoffers gebezigd wordt),

[2]) Op al de boven (bl. 59 n. 2.) genoemde plaatsen, met uitzondering alleen van *Ex.* XIII: 12, waar wij lezen: *doen overgaen.*

het misschien van zelf, dat het offer **door het vuur** heen gevoerd wordt en niet door iets anders? Dit kan men toch niet in ernst beweren. Dàn-alleen zou de invoeging van בָּאֵשׁ in aanmerking kunnen komen, wanneer de volledige formule bij den zelfden auteur herhaalde malen werd gebezigd, zoodat men als van zelf door het enkele „laten doorgaan" herinnerd werd aan de talrijke plaatsen, waar deze — op zich zelve niets beteekenende — uitdrukking door het nevensstaande בָּאֵשׁ een zin krijgt. Doch zoo staat de zaak niet. De Deuteronomist, de auteur van 2 Koningen, de Chroniekschrijver gebruiken הַעֲבִיר met בָּאֵשׁ; de schrijver van *Lev.* XVIII, en Jeremia העביר zonder meer; bij Ezechiël alleen vinden wij èn de éénе èn de andere formule. Maar dan is immers de toevoeging van בָּאֵשׁ althans in twee van de vijf plaatsen, waar het wordt gemist, volstrekt willekeurig? De vertaling „door het vuur heen voeren" lijdt op die plaatsen schipbreuk.

Denk dit bezwaar weg, dan blijft er toch een ander over, dat reeds op zich zelf beslissend zou zijn. Wat beteekent „door het vuur laten gaan", „door het vuur heen voeren"? Stel die vraag voor aan wien gij wilt; elk onbevooroordeelde zal u antwoorden, dat hetgeen gij „door het vuur laat heengaan" aan den éénen kant in het vuur gaat en aan den anderen kant er weder uitkomt — gezengd, verschroeid, geheel misvormd wellicht, maar in ieder geval: het komt weder uit het vuur te voorschijn. Men zou vreemd ophooren, wanneer het bleek, dat het voorwerp, dat gij „door het vuur" hadt „laten gaan", geheel verbrand was! Eilieve, dan is het er immers **niet** doorheen gegaan? Tusschen de Hebreeuwsche en onze eigene taal is in dit opzicht geen verschil hoegenaamd. Ten overvloede zie men *Num.* XXXI: 23: gelijk alle andere menschen lieten ook de Israëlieten alleen die voorwerpen „door het vuur henen gaan", die — het vuur verdragen konden. Wat volgt hieruit? Immers dit, dat de vertaling „door het vuur laten gaan" alleen door hen kan worden aangehouden, die daarbij denken aan **een reinigenden vuurdoop**, dien men, zeker met de uiterste voorzichtigheid, aan menschen of kinderen liet ondergaan. Voor die plechtigheid is de Hebr. formule, naar de opvatting van de Statenoverzetters en van Oort, aangewezen. Maar — het is zonneklaar, dat de schrijvers van het O. T. zulk eene plechtigheid **niet** voor oogen hebben, maar in al de plaatsen, die over Molechdienst handelen, van werke-

lijke verbranding spreken. Reeds Trommius teekent bij de bedoelde spreekwijze aan: „verstaet dit, alsmede de volgende exempelen, van het *verbranden der kinderen*, ter eere van den afgodt *Molech*." Niet anders oordeelt, gelijk wij boven zagen, Dr. Oort. Doch indien zij, met vele anderen, hierin juist hebben gezien, dan — moet ook הַעֲבִיר בָּאֵשׁ anders worden opgevat en vertaald. Het gaat waarlijk niet aan, die formule te vertalen met „door het vuur laten heengaan" en haar te verklaren door „verbranden." Is de verklaring juist — en daarover zijn wij het eens — dan deugt de vertaling niet.

Het was te voorzien, dat deze moeilijkheid de aandacht van een man als Dr. Oort niet ontgaan zou. Doch de oplossing, die hij voordraagt, is zeer onbevredigend. „Niet onwaarschijnlijk komt het mij voor" — zoo schrijft hij, na de solutie van Movers [1]) zeer te recht te hebben afgekeurd — „dat „doen doorgaan in het vuur" oorspronkelijk de formule was, gebruikelijk voor een min of meer onschadelijke reinigingsplechtigheid, welke van zinnebeeldig later werkelijk geworden is." [2]) Later komt hij hierop nog eens terug: de zinnebeeldige vuurdoop was waarschijnlijk in gebruik ten tijde van Samuel; na Josaphat begon men het offer der eerstgeborenen plichtmatig te achten; onder Achaz werd het wettelijk voorgeschreven; in die zelfde tijdsruimte veranderde dus ook de formule „doen doorgaan in het vuur" hare beteekenis. [3]) Nu komt het mij voor, dat deze geschiedenis van het offer der eerstgeborenen de onwaarschijnlijkheid zelve is. Veel aannemelijker zou ik het achten, dat voor een werkelijk offer allengs eene zinnebeeldige toewijding in de plaats trad, dan dat omgekeerd, het symbool na verloop van tijd werkelijkheid werd. En welk eene werkelijkheid! Doch ik wil hierover niet uitweiden. Vóórdat wij gaan onderzoeken, hoe de genoemde formule eene andere beteekenis kreeg, dient eerst vast te staan, dat er eene wijziging van beteekenis heeft plaatsgegrepen. Het bewijs daarvoor is niet geleverd, zelfs niet beproefd. Tot nader orde mogen wij het dus gerust daarvoor houden, dat „door het vuur heen voeren" nooit beteekend heeft: niet door het vuur heen voeren, maar verbranden.

---

[1]) *Die Phoenizier* I: 331.
[2]) T. a. p. bl. 44.
[3]) T. a. p. bl. 96, 102.

De zin van העביר behoeft door ons niet meer te worden opgespoord: Gesenius, [1]) Hitzig, [2]) Knobel, [3]) in ons vaderland Dr. A. W. T. Juynboll [4]) — om slechts enkele namen te noemen — hebben de ware opvatting sedert lang voorgedragen. Het verbum עבר moet ongetwijfeld hier en daar worden teruggegeven met *doorgaan*, doch *over-gaan* of *-trekken* is de grondbeteekenis. Dienvolgens kan men de Hiph'îl vertalen door *doen overgaan* (b. v. *Num.* XXVII: 7, 8, de erfenis van den vader op [לְ] de dochters; 2 *Sam.* III: 10, de heerschappij van Sauls huis [op David]). De mensch, die zijn eigendom afstaat aan de godheid, kan worden gezegd het op haar te *laten overgaan* — evenals wij aan iemand iets *overdoen*, *overmaken*, *overgeven*. Nu blijkt uit het O. Testament, dat inzonderheid de Molech-dienaars gezegd werden hunne kinderen of zonen aan Molech over te geven (הֶעֱבִיר לַמֹּלֶךְ). Wat reden er heeft bestaan om die uitdrukking zoo, als het ware, te localiseeren en bij voorkeur van den Molech-dienst te gebruiken, weten wij niet. Waarschijnlijk zijn de Molech-dienaars zelven daarin voorgegaan en is de formule aan hun spraakgebruik ontleend. Wat het „overgeven aan Molech" beteekende, dat het plaats had door verbranding, wist ieder Israëliet. Die uitdrukking kon dus zonder nadere toelichting worden gebruikt en was geheel ondubbelzinnig. Doch men kon er ook bijvoegen: „in het vuur", wanneer men wilde herinneren, wat die „overgave" inhield, en hare afschuwelijkheid doen uitkomen. Door dat bijvoegsel werd het dan wederom overbodig Molech te noemen, daar immers, gelijk ieder wist, het „overgeven in (of door) het vuur" bepaaldelijk ter eere van die godheid plaats had. Met andere woorden: deze opvatting van de betwiste formule geeft voldoende rekenschap van den drieledigen vorm, waarin wij haar in het O. T. aantreffen:

1°. geheel volledig, „aan Molech" en „in het vuur" (2 *Kon.* XXIII: 10);

2°. „aan Molech" of, minder bepaald, „aan de afgoden" (*Lev.* XVIII: 21; *Jer.* XXXII: 35; *Ez.* XVI: 21; XXIII: 37);

3°. „in het vuur", zonder vermelding van de godheid (*Deut.*

---

[1]) *Thesaurus* in voce.

[2]) Althans bij *Ez.* XX: 26, waar hij vertaalt *übermitteln, hinübergehenlassen.* Elders (*Ezech.* S. 107) verklaart hij evenals Dr. Oort.

[3]) *Exod. u. Levit.* S. 129, 506.

[4]) *Godg. Bijdr.* voor 1865, bl. 307 verv.

XVIII: 10; 2 *Kon.* XVI: 3; XVII: 17; XXI: 6; 2 *Chr.* [XXVIII: 3;] XXXIII: 6; *Ez.* XX: 31, in welke laatste plaats evenwel „de drekgoden" onmiddellijk volgen).

Tevens verklaart het zich nu, dat העביר wel is waar gewoonlijk voorkomt, waar van den Molech-dienst sprake is, maar toch enkele malen door „verbranden" of „slachten" (dat aan de verbranding voorafging) wordt vervangen.[1] „Overgeven" is, wanneer „in het vuur" er niet bijstaat, een euphemisme. De Jahveh-vereerders konden het eenvoudig van de Molech-dienaars overnemen, doch somwijlen moesten zij de voorkeur geven aan woorden, die de zaak ondubbelzinnig en kras uitdrukten.

Het wordt tijd, dat wij het resultaat van ons onderzoek op *Ex.* XIII: 12 toepassen. Dit kan geschieden zonder eenigen dwang. Integendeel, de beteekenis, die wij op grond van al de overige plaatsen aan העביר toekennen, wordt hier door het verband volstrekt gevorderd. „Wanneer" — zoo spreekt de wetgever — „wanneer Jahveh u zal hebben gebracht in het land der Kanaänieten, gelijk hij gezworen heeft aan u en aan uwe vaderen, en hij het u zal hebben gegeven, zoo zult gij al wat den moederschoot opent aan Jahveh overgeven" (vs. 11, 12[a]). In deze laatste woorden is de algemeene regel uitgesproken, die nu in het vervolg nader wordt verklaard (vs. 12[b], 13). Eerst wordt over de eerstgeboorten van het vee (runderen en schapen) gehandeld; daarna over den eerstgeborene van de ezelin; eindelijk over de eerstgeboren zonen. De mannelijke eerstgeboorten van runderen en schapen zijn „voor Jahveh" d. i. zij blijven hem toebehooren en worden dus geofferd;[2]) het ezelveulen wordt gelost met een schaap; zoo niet, dan wordt het gedood, maar niet geofferd; de eerstgeboren zonen eindelijk moeten worden gelost. Bij deze opvatting wordt het algemeene voorschrift (vs. 12[a]) niet beperkt door de daarop volgende bepalingen, maar eenvoudig nader toegelicht en op de onderscheidene gevallen toegepast. De verhouding tusschen vs. 12[a] en vs. 12[b], 13, kan geene andere zijn dan deze. De verklaring van

[1]) Zie boven bl. 60 en ald. n. 1.

[2]) En wel als dankoffer; zie *Deut.* XV: 19—22. Is dit niet reeds op zich zelf een afdoend bezwaar tegen Geiger, die *Ex.* XIII: 12 *verbranden* leest, en tegen Oort, die verklaart alsof het er stond? Het is juist het kenmerk van het dankoffer, dat daarvan slechts een zeer klein gedeelte verbrand en al het overige gegeten wordt.

וְהַעֲבַרְתָּ, door Oort gegeven, is niet alleen — gelijk hij zelf doet opmerken — met vs. vs. 13^b, maar ook reeds met vs. 13^a in strijd. Indien er eerst stond: „al wat den moederschoot opent zult gij voor Jahveh doen doorgaan (= offeren of verbranden)", dan zou de bepaling omtrent het ezelveulen evenzeer eene partiëele herroeping zijn van den algemeenen regel, als het voorschrift omtrent de lossing der eerstgeboren zonen. De formule „al wat den moederschoot opent" sluit evenzeer de eerstgeboren ezelveulens als de eerstgeboren kinderen in. Wij beweren dus niets te veel, wanneer wij stellen, dat het verband onze vertaling vordert en elke andere uitsluit. Ook met het vervolg der wet is zij in overeenstemming. Men leze vs. 14, 15! De Israëliet, door zijnen zoon ondervraagd over de beteekenis van de toewijding der eerstgeborenen aan Jahveh, zal hem herinneren hoe Jahveh in Egypte alle eerstgeborenen van menschen en vee heeft gedood: „daarom offer ik aan Jahveh al wat den moederschoot opent en al de eerstgeborenen mijner zonen koop ik los." Twee dingen vallen hierbij op te merken: 1° van de drie gevallen, in vs. 12^b, 13 onderscheiden, worden er hier slechts twee vermeld; de lossing van het ezelveulen kwam betrekkeïijk zeldzamer voor en kon reeds om die reden achterwege blijven; daarenboven waren even te voren de Egyptische eerstgeborenen van menschen en van vee vermeld; daarop slaat rechtstreeks terug wat de Israëlietische vader tot zijn kind spreekt; 2° de uitdrukking „al wat den moederschoot opent", die in vs. 12^a de eerstgeborenen van menschen en dieren omvat, wordt hier in beperkten zin gebruikt, alleen van het vee. Geheel nauwkeurig is dit niet. Doch de onnauwkeurigheid is van dien aard, dat zij zich behoorlijk laat verklaren, en kan ons dus niet van den rechten weg afbrengen. Men houde in het oog, dat „al wat den moederschoot opent" object is van het *verbum* זבח, de *vox propria* voor het slachten van offerdieren; de wetgever kon zich dus ontslagen achten van nadere verklaring, daar de algemeene formule door de wijze, waarop zij hier voorkomt, reeds wordt beperkt. Daarbij komt dat „al de eerstgeborenen mijner zonen" onmiddellijk volgen, en dat de twee aldus gecombineerde uitdrukkingen samen terugzien op „de eerstgeborenen van menschen en van vee", die even te voren waren vermeld. Kortom, hoewel ik gaarne erken, dat vs. 15, geheel op zich zelf beschouwd, zou kunnen schijnen uit twee onderling strijdige

deelen te bestaan, in verband met het voorafgaande baart het geene moeilijkheid hoegenaamd.

Wij zijn nog niet ten einde met de bewijzen voor de juistheid onzer opvatting. *Ex.* XIII : 12[a] staat niet op zich zelf, maar wordt door meer dan ééne parallele plaats opgehelderd. Nu weet ik zeer goed, dat de wetten omtrent de eerstgeborenen onderling strijden en dat, om iets te noemen, de bijzondere bepaling omtrent het ezelveulen (*Ex.* XIII : 13[a]) weersproken wordt door *Num.* XVIII : 15, 16 (*Lev.* XXVII : 27) [1]). Het is dus volstrekt ongeoorloofd, de bijzondere voorschriften van de ééne wet naar die van de andere te verwringen. Doch *a priori* mag het waarschijnlijk heeten, dat de algemeene regel in de onderscheidene wetten dezelfde zijn zal. Wat bevinden wij nu? Dat dit werkelijk het geval is, indien wij *Ex.* XIII : 12[a] verklaren gelijk boven is geschied. Men zie vs. 2 van hetzelfde hoofdstuk, waar „wijden" (קדש) en „mij komt het toe" (לִי הוּא) aan de „overgave" van vs. 12 beantwoordt; verder *Ex.* XXII: 28, 29, waar èn van de eerstgeboren zonen èn van de eerstgeboorten van runderen en schapen gezegd wordt, dat de Israëlieten ze aan Jahveh moeten „geven". Doch hoogst opmerkelijk is vooral de parallele plaats *Ex.* XXXIV : 19, 20. Dr. Oort heeft zich daarvan wel wat gemakkelijk afgemaakt door vs. 20, als eene interpolatie van dezelfde hand met *Ex.* XIII : 13_b, 15[b], te schrappen. Daarenboven is hij van meening, dat *Ex.* XIII : 11—16, reeds in de oorspronkelijke gedaante, jonger is dan *Ex.* XXXIV [2]). Noch met het één, noch met het ander kan ik mij vereenigen. Doch het is hier de plaats niet om die tweevoudige afwijking volkomen te rechtvaardigen. Slechts dit ééne moet ik doen opmerken, dat *Ex.* XXXIV : 20 ten onrechte gezegd wordt „den samenhang geheel te verbreken." Men oordeele! De geheele pericope *Ex.* XXXIV : 11—26 bestaat uit voorschriften en vermaningen, die van elders zijn overgenomen, uit den Decalogus, het Bondsboek en *Ex.* XIII : 1 verv., volgens mijne meening ook uit *Ex.* XIII : 11—16. De schrijver van die pericope gaat daarbij soms zonderling te werk. Hij neemt in vs. 18, over het feest der ongezuurde brooden, eene bepaling op van het Bondsboek, *Ex.* XXIII : 15, maar laat het slot daarvan („en zij zullen niet ledig voor mijn aangezicht verschijnen") voorloopig weg. Voor-

---

1) Verg. mijn *Hist. krit. onderzoek* enz. I : 34 v.

2) T. a. p. bl. 99 vv., 109.

loopig, zeg ik, want een weinig verder, aan het einde van vs. 20, vinden wij het ook bij hem. Oort had dus, in ieder geval, toen hij vs. 20 veroordeelde, de laatste woorden van dat vers moeten uitzonderen. Doch wat lezen wij nu tusschen vs. 18 (= XXIII: 15^{a}) en vs. 20^{b} (= XXIII: 15^{b})? Wel, zeer natuurlijk, wat de Israëlieten, wanneer zij op het feest der ongezuurde brooden „niet ledig voor Jahveh's aangezicht verschenen", moesten medebrengen: de eerstgeborenen van hun vee, die zij dan behoorden te offeren [1]. Het voorschrift omtrent de eerstgeborenen vond de schrijver niet op die plaats van het Bondsboek, die hij bezig was uit te schrijven; hij nam het van elders over en keerde daarna tot zijn tekst terug, waarvan de slotzin nog was overgebleven. Zulk eene wijze van samenstelling is zeker niet geschikt om een schoon en wel aaneengesloten geheel te vormen. Wij zouden dus vs. 19, 20^{a} kunnen en moeten dragen, al ware het dat daarin het een of ander voorkwam, dat hier niet juist op zijne plaats stond [2]. Doch wij hebben die toegefelijkheid niet eens noodig. Het voorschrift omtrent de (facultatieve) lossing van het ezelveulen en de (verplichte) lossing van de eerstgeboren zonen (vs. 20^{a}) kan hier evenmin worden gemist, als het gebod om de eerstgeboorten van runderen en schapen te offeren (vs. 19). Indien een Israëliet goedvond zijn ezelveulen, dat aan Jahveh was „overgegeven", met een schaap te lossen, moest dan niet dat schaap op het feest der ongezuurde brooden worden geofferd? En indien het — wat ook Oort aannemelijk acht [3] — gewoonte was, voor de eerstgeboren zonen een offerdier als losprijs te geven, moest daarmede dan niet evenzoo worden gehandeld? Doch genoeg over deze incidenteele quaestie. Is het mij gelukt *Ex.* XXXIV: 20 te redden, dan noodig ik den lezer nu uit, vs. 19, 20^{a} te leggen naast *Ex.* XIII: 12, 13. Hij zal de meest volkomen overeenstemming ontdekken en o. a. zien, dat het algemeene voor-

[1]) Dat dit, zoo al niet van den aanvang af, dan toch later op dat feest plaats had, blijkt ook uit *Ex.* XIII: 2 in verband met vs. 3—10, en uit *Deut.* XV: 19—23 in verband met H. XVI: 1 verv. Het paaschoffer was oorspronkelijk het offer der eerstgeboorten van rein vee. In eene volgende „bijdrage" komen wij daarop terug.

[2]) Evenals wij b. v. ook vs. 21 aan den auteur blijven toekennen, al staat het hier zonderling tusschen de voorschriften over de drie hooge feesten (vs. 18—20 en vs. 22) in.

[3]) T. a. p. bl 46.

schrift in *Ex.* XIII : 12ª („al wat den moederschoot opent zult gij overgeven aan Jahveh") in *Ex.* XXXIV : 19ª vervangen is door de woorden: „al wat den moederschoot opent is voor mij."

Er schiet nog ééne parallele plaats over, die Dr. Oort zich in het belang van zijne opvatting heeft toegeëigend, maar waarop ik voor de mijne beslag leggen moet. Ik doe dat met volle gerustheid: zij zal niet weder worden opgeëischt. Aldus schrijft Oort: „In de plaatsen, waar het [t. w. העביר] voorkomt, beteekent het altijd „verbranden" en *Num.* XVIII : 15 (eene na-exilische wet, waarin alle eerstgeboorten aan de priesterschap worden toegewezen), op *Ex.* XIII : 12 terugziende, vertaalt het zeer juist: „Al wat van alle vleesch den moederschoot opent, hetwelk zij aan Jahveh offeren (הקריב), van mensch en dier, zal voor u zijn" [1]). Let wel: al wat den moederschoot van mensch en dier opent. Wat gebeurde daarmede? Werd dat alles, toen *Num.* XVIII werd uitgevaardigd, geofferd d. i. verbrand? Dit gelooft Oort evenmin als ik; reeds vóór de ballingschap werd het offeren der eerstgeborenen — indien het al ooit bestaan heeft — afgeschaft [2]). Maar daarenboven staat daarvan in *Num* XVIII : 15 niets. De wetgever gebruikt הקריב d. i. doen naderen, toebrengen aan Jahveh. En met dat woord geeft hij, inderdaad „zeer juist", het denkbeeld terug, dat wij in העביר hebben gevonden.

Aan het einde van mijn betoog gebruik ik met vrijmoedigheid nog één argument, waarmede ik in het begin niet had durven voor den dag komen. Het bestaat in een beroep op het gevoel niet op het exegetisch, maar op het menschelijk gevoel van mijne lezers. De voorstanders van de door mij bestreden meening zijn in gebreke gebleven, een tweede voorbeeld bij te brengen van zulk eene wet, als, naar hun oordeel, eenmaal onder Israël heeft bestaan, eene wet, die het verbranden van alle eerstgeboren zonen voorschreef. Mij is een zoodanig tweede voorbeeld niet bekend. Doch het is mogelijk dat het bestaat en, indien ook niet, dan nog zou Israël zich in het uitsluitend bezit van zulk een voorschrift hebben kunnen verheugen. Dat ware denkbaar, hoezeer dan ook in hooge mate onwaarschijnlijk. Maar wat ik geheel ondenkbaar noem is dit, dat een zoodanig gebod zou

---

1) T. a. p. bl. 44 v.

2) T. a. p. bl. 121, 125.

zijn gegeven in den vorm van de wet, die na aftrek van vs. 13[b], 15[b] in *Ex.* XIII : 11—16 voor ons ligt. Het is al erg genoeg, dat de eerstgeboren zonen niet eens afzonderlijk worden vermeld; dat zij mede begrepen zijn in eene algemeene formule („al wat den moederschoot opent"), die tegelijk de kalveren, schapen en ezelveulens omvat. De wetgever had zich toch, zou men zeggen, de moeite kunnen geven om, zij het dan ook met een paar woorden, te verklaren dat ook de eerstgeboren zonen (misschien wel: kinderen) bedoeld werden! Doch niets daarvan. Dát mag laconisme heeten! Maar wij zijn nog niet aan het einde. De jeugdige Israëlieten zijn, volgens vs. 14, getuigen van de slachting, die door de vaders onder hunne eerstelingen wordt aangericht. Zij deinzen vol van ontzetting terug; zij ontvluchten het moordtooneel..........? Niets van dat alles. Met de meest mogelijke kalmte vragen zij hunnen vader: „wat is dit?" En met onverstoorbare koelbloedigheid geeft de vader op hunne vraag een antwoord, dat eindigt met de woorden: „daarom offer ik aan Jahveh al wat den moederschoot opent, het mannelijke" onder anderen — want die wordt er weder onder verstaan — mijn eerstgeboren zoon! Voorwaar, zulke vaders verdienden zoodanige kinderen te hebben. Doch in vollen ernst: totdat men ons het bewijs zal hebben geleverd, dat de Israëlieten der 8[ste] eeuw v. Chr. een volk van menschenslachters zijn geweest, weigeren wij te gelooven aan het bestaan van zulk een *monstrum horrendum,* als in *Ex.* XIII, na verwijdering der gewaande glossen, zou overblijven. Wij achten ons gelukkig, dat het kalme exegetische onderzoek ons van dit onding heeft verlost.

Maar hoe dan *Ez.* XX : 25, 26? Werpt niet dat profetische getuigenis ons geheele betoog omver? — Wij zouden misschien kunnen volstaan met eene eenvoudige ontkenning. Het is ons immers gebleken, dat *Ex.* XIII : 11—16 niet anders kan worden opgevat; het onmogelijke kan zelfs Ezechiël niet mogelijk maken. Doch ik acht het niet raadzaam, zoo, althans in schijn, de quaestie te ontwijken. Hitzig en Dozy bouwen hun gevoelen over *Ex.* XIII uitsluitend op de woorden van den profeet; bij Oort „slaan ze den beslissenden slag". [1]) Het is niet meer dan billijk, dat wij een zoo krachtig argument onder de oogen zien, en, al meenen wij om de boven genoemde redenen de volledige

[1]) T. a. p. bl. 47.

verklaring der moeielijke plaats te moeten uitstellen, hare verhouding tot *Ex.* XIII reeds nu beoordeelen.

De opvatting van *Ez.* XX : 25, 26 door Hitzig, Dozy en Oort werd reeds in herinnering gebracht (bl. 55 v. v). Zij stemmen niet overeen in de verklaring van het verbum העביר, dat ook hier voorkomt. Hitzig vertaalt — mijns inziens volkomen juist — „indem sie übermittelten"; Dozy leest met Geiger הבעיר en vertaalt dus „verbranden", terwijl Oort de Masorethisch lezing behoudt, maar haar evenzoo verklaart. Doch hierin zijn zij het onderling eens, dat in vs. 26 *Ex.* XIII : 12 wordt geciteerd en dat dus deze wet door den profeet gebracht wordt tot „de inzettingen, die niet goed zijn, en de rechten, waarbij Israël niet leven kan" (vs. 25). Hieruit en uit het vervolg van vs. 26 („opdat ik hen deed ontroeren" of „verstommen") maken zij op, dat de wet, die Ezechiël kende, het verbranden van de eerstgeboren zonen voorschreef. Alleen in dat geval kon hij haar met recht onmenschelijk noemen en kon hare naleving ten gevolge hebben, dat de Israëlieten zich ontzetten over zich zelven, begonnen na te denken over de bedoeling van zulk eene wet en daarin eene straf opmerkten voor hunne vroegere zonden.

Deze verklaring nu is evenmin bevredigend als noodzakelijk; zij laat onopgeloste bezwaren over en wordt door niets gevorderd.

1°. Men weet, hoe Ezechiël denkt over het kinderoffer: hij verfoeit het en beschouwt het als moord. [1]) Maar kan hij dan eene wet, die het offeren van alle eerstgeboren zonen voorschrijft, aan Jahveh toegekend en — indien ook al — haar zoo betrekkelijk zachtmoedig beoordeeld hebben als in vs. 25 geschiedt? Kan hij zich hebben bepaald tot de verklaring, dat deze wet „niet goed" was en zulk eene, „waarbij Israël niet leven kon"? Hoe meer ik hierover nadenk, des te onwaarschijnlijker acht ik die matiging. Doch er komt iets anders bij. Ook elders gewaagt de profeet van het kinderoffer, maar altijd zóó, dat het blijkbaar aan de afgoden wordt gebracht. Men zie H. XVI : 20, 21; XXIII : 37. Nu is dit reeds eenigzins vreemd, indien het kinderoffer ook in de wet van Jahveh was voorgeschreven en de profeet daarvan, volgens H. XX : 25, 26, kennis droeg. Doch zonderlinger nog wordt, in dat geval, H. XX : 31. In dezelfde profetie, waarin Ezechiël — *ex hypothesi* — erkend heeft, dat Jahveh het offer der eerstgeborenen aan Israël had opgelegd;

[1]) Verg. H. XXIII : 37 en Oort t. a. p. bl. 126.

slechts weinige regels verder laat hij zich, vol van verontwaardiging, aldus hooren: „zoo spreekt de Heer Jahveh: op den weg uwer vaderen verontreinigt gij u en hunne gruwelen hoereert gij achterna, en bij het opheffen uwer gaven, bij het overgeven van uwe zonen in het vuur, maakt gij u onrein voor al uwe drekgoden tot heden toe: en ik zou u antwoorden? Zoo waarachtig ik leef, zegt de Heer Jahveh, ik antwoord u niet!" — Men merke op, dat hier tot tweemalen toe van „verontreiniging" sprake is en dat de profeet zich daarbij bedient van hetzelfde woord (טמא), dat ook in vs. 26 voorkomt; verder nog, dat inzonderheid „het overgeven van de zonen in het vuur" die verontreiniging te weeg brengt. In verband daarmede vraag ik nu: kan Ezechiël zich zoo hebben uitgedrukt, indien het offer der eerstgeborenen een bestanddeel was van den wettigen Jahveh-dienst? Konden dan niet de afgodendienaars hem zijne verontwaardiging met woeker teruggeven en hem, met het volste recht, toevoegen, dat hun God in elk geval minder eischte dan Jahveh had voorgeschreven: het verbranden van alle eerstgeborenen? Waarlijk, het stond hem niet vrij van verontreiniging door kinderoffers te gewagen.

Zijn deze bezwaren geheel denkbeeldig? De lezer oordeele! Al meende hij evenwel ze te kunnen wegruimen, dan nog zou ik

2°. ontkennen, dat de verklaring, door Hitzig voorgedragen, noodzakelijk heeten mag. Ik begin met toetegeven, dat de overeenkomst tusschen *Ez.* XX: 26 en *Ex.* XIII: 12 groot genoeg is, om ons te doen stellen, dat de profeet deze en geene andere wet van den Pentateuch voor oogen heeft. Doch mijns inziens kende hij haar in denzelfden vorm, waarin wij haar thans nog bezitten. Toch kon hij haar qualificeeren gelijk hij doet in vs. 25 en hare uitvaardiging opvatten als eene straffende daad van Jahveh, indien, — en zietdaar mijne hypothese tot verklaring van zijne woorden — indien die wet door de Molech-dienaars werd gebruikt tot rechtvaardiging van hun kinderoffer. De aanspraak, die Jahveh liet gelden, op alle eerstgeborenen zonder onderscheid, moest de Molech-dienaars, die (N. B.) daarom niet ophielden Jahveh te vereeren, versterken in hunne overtuiging, dat zij goed handelden met hunne kinderen — altijd onder buitengewone omstandigheden, want regel was het ook bij hen niet — te offeren. Zij kunnen zich zelfs op het gebod van Jahveh hebben beroepen en in het

voorschrift om de eerstgeboren zonen te lossen òf eene bloote vergunning òf eene ongeoorloofde verzachting hebben gezien. Neem aan dat dit is geschied; houd verder in het oog, dat Ezechiël èn het kinderoffer verfoeit èn, evenals ieder ander vroom Israëliet, de leer der voorbeschikking aankleeft, zoodat hij de gevolgen, ja zelfs het misbruik van de wet als door Jahveh gewild en bedoeld moest aanmerken: is het dan niet hoogst natuurlijk, dat hij die wet zóó opvat en aanduidt als hij in H. XX : 25, 26 doet? zijn niet de woorden, waarvan hij zich bedient, juist geschikt om die gedachte, niets meer maar ook niets minder, uit te drukken?

Voordat deze verklaring geacht kan worden boven bedenking verheven te zijn, moet eerst de daarin ondersteld verhouding tusschen Jahveh- en Molech-dienst, ook tegen Oort die haar anders opvat, worden verdedigd. Gaarne neem ik die taak bij eene andere gelegenheid op mij. Voor het oogenblik meen ik genoeg te hebben gezegd ten bewijze, dat het resultaat van ons onderzoek over *Ex.* XIII : 11—16 door het getuigenis van Ezechiël niet wordt omvergestooten.

Leiden. A. Kuenen.

WIE IS HET SUBJECT VAN DE VERBA IN DE PERICOPE *Efes.* 4: 7 *vgg.*, GOD OF CHRISTUS?

Algemeen neemt men aan, dat van de in deze pericope voorkomende *verba* Christus het subject is, zoodat men vs. 8 vgg. hebbe te vertalen: „Daarom zegt hij (of zegt de Schrift): Op„gevaren zijnde naar de hoogte, heeft hij (Christus) gevangenen „gemaakt en gaven aan de menschen gegeven. Nu dit: HIJ „(CHRISTUS) IS OPGEVAREN; wat is het, dan dat hij (Christus) ook „eerst is nedergedaald naar de lagere deelen der aarde (d. i. òf naar de aarde, die tegenover den hemel het lagere is, òf naar de onderwereld)? „Hij (Christus) die nedergedaald is, hij is de„zelfde als die opgevaren is boven al de hemelen, opdat hij „(Christus) alle dingen vervullen zou. En dezelfde (Christus) heeft „gesteld sommigen tot apostelen," enz. Tot voor kort was deze opvatting ook de mijne. Bij nader inzien, mede in zamenhang met de Christusbeschouwing van dezen brief vergeleken met die van den brief aan de Colossensen, komt het mij thans voor, dat zeer veel voor de onderstelling pleit, dat niet Christus, maar God het door den schrijver bedoelde subject is. Ik wil de voornaamste gronden voor deze onderstelling opgeven, maar ga alleen den grond, aan de vergelijking der Christusbeschouwing van deze twee brieven ontleend, voorbij, omdat ik anders te uitvoerig zou worden, en het ook mijn voornemen is, later, in dit tijdschrift, over den wezenlijken zamenhang van de twee genoemde brieven te handelen.

Zoo veel is zeker, de *verba* Ef. 4 : 8 *ἀναβάς*, *ᾐχμαλώτευσεν* en *ἔδωκεν*, vs. 9 *ἀνέβη* en *κατέβη*, vs. 10 *καταβάς*, *ἀναβάς* en *πληρώσῃ*, en vs. 11 *ἔδωκεν* hebben allen HETZELFDE subject, hetzij dan Christus of God. Reeds het *τοῦ Χριστοῦ* van vs. 12 schijnt er op te wijzen, dat niet Christus het subject van *ἔδωκεν* is, daar

wij dan veeleer verwachten zouden αὐτοῦ. „Christus heeft deze „ambtsdragers aangesteld tot opbouw des lichaams van Chris-„tus," dat klinkt minder goed, dan „tot opbouw zijns lichaams." Daar er evenwel tusschen ἔδωκεν en τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ een betrekkelijk lange volzin ligt (van τοὺς μὲν ἀποστόλους af tot op εἰς οἰκοδομὴν etc.), zoo kan het zijn, dat de schrijver zich duidelijkheidshalve zoo uitgedrukt heeft.

De door ons gestelde vraag hangt innig zamen met de opvatting van den *genit.* τοῦ Χριστοῦ vs. 7. Is dit een *gen. subjecti*, beteekent alzoo δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ „de gave, welke Christus geeft," dan moet Christus ook het subject van ἔδωκεν, vs. en daarmede van de overige *verba* in deze pericoop zijn. Ware er geene andere keuze, dan tusschen deze opvatting en die van den *gen.* als *gen. objecti* (hetzij in den zin van: „de gave welke Christus ontvangt," of in den zin van: „de gave van Christus aan ons, dit, dat God ons Christus geeft,") dan zou buiten twijfel de eerste opvatting de voorkeur verdienen. Tegen haar pleit evenwel 1°. de zamenhang met vs. 6. Daar zegt de schrijver: „Eén „God en Vader van allen, welke is boven allen en door allen en in allen." Sommige *Codd.* hebben: „in u allen." Dit „door allen en in allen" verklaart Meijer (*ad l.*) mijns inziens volkomen juist: „Met *door allen* wordt hier bedoeld *de alle christenen* „*doordringende charismatische tegenwoordigheid Gods door den Heiligen* „*Geest.* Zie ook vs. 7 en vergel. I Cor. 12 : 6. Daar zoowel „*door allen* als *in allen* het werken Gods door zijnen Geest uit-„drukt, zoo ligt het verschil dezer twee uitdrukkingen niet in „de *zaak*, maar in *den vorm der voorstelling*. Bij *in* wordt de „geesteswerking als operatieve *inwoning*, bij *door* als operatieve „*beweging* door alle christenharten heen voorgesteld." Is dit de bedoeling van vs. 6, dan verwachten wij ook vs. 7 de voorstelling, dat GOD de gever der geestesgaven is: „Eénzelfde God is „het, die in allen werkt door zijnen Geest, vs 6.; maar hij geeft „aan ieder onzer eigenaardige gaven," vs. 7. Ongeveer evenals I Cor. 12 : 6, in omgekeerde orde: „Er is verscheidenheid van werkingen, doch het is dezelfde God, die alles in allen werkt." Ef. 4 : 7 zegt evenwel nog iets meer, dan dat er alleen VERSCHEIDENHEID van geestesgaven is; deze plaats noemt tegelijk een MAATSTAF, volgens welken de uitdeeling der onderscheiden gaven plaats heeft, namelijk dezen maatstaf (μέτρον): de δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ. Is nu τοῦ Χριστοῦ *gen. subjecti*, dan — en dit is een

2[de] bedenking — verkrijgen wij dezen volzin: „Aan ieder on„zer is door Christus de genade gegeven naar de maat, naar „welke zij ons door Christus gegeven is." Maar dit is eene zinledige frase. Stond er nog „naar de maat van zijnen wil, zijne wijsheid," of iets dergelijks, dan ware het iets anders; maar: „Christus heeft bij het geven der genade de maat gebruikt, die hij er bij gebruikt heeft," dat gaat toch nauwelijks aan. Alles wordt duidelijk als wij ons herinneren, dat de *gen.*, en vooral de *gen.* *τοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦ, τοῦ κυρίου*, vaak in veel algemeener zin gebezigd wordt. Vaak dient de *gen.* *τοῦ Χριστοῦ* bepaaldelijk om het SPECIFIEK CHRISTELIJK KARAKTER van de zaak, die met dezen *gen.* geconstrueerd wordt, aan te duiden. Men denke bijv. aan *ἀλήθεια Χριστοῦ*, 2 Cor. 11 : 10, niet „de waarheid van Christus," maar die waarachtigheid, die wij hebben als volgelingen van, of in en door onze gemeenschap met Christus, of naar zijn beeld, alzoo „Christus-waarachtigheid." Evenzoo *δέσμιος Χριστοῦ*, Efes. 3 : 1. 2 Tim. 1 : 8. Filem. 1 : 9, „een Christusgevangene," d. i. iemand die als christen, in de dienst van Christus, om dezelfde reden als waarom Christus geleden heeft, enz. een gevangene is. Verder *πραότης καὶ ἐπιεικεία Χριστοῦ*, 2 Cor. 10 : 1, *εὐωδία Χ.*, 2 Cor. 2 : 15, *θλίψεις τοῦ Χ.*, Col. 1 : 24, *ὀνειδισμός Χ.*, Hebr. 11 : 26, (van Mozes gezegd), *παθήματα τοῦ Χ.*, 2 Cor. 1 : 9, *σπλαγχνα Χ.'Ι.*, Fil. 1 ; 8., *εὐλογία Χ.*, Rom. 15 : 29. Zoo ook is *πίστις Χριστοῦ* niet geloof van of in Christus, maar het Christus-geloof, gelijk *πίστις Ἀβραάμ* niet is het geloof in of van Abraham, maar het Abrahams-geloof, ter karakterizering van een eigenaardige soort van geloof. Zoo wordt de *περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ* voorgesteld als daad Gods, daarin bestaande, dat God ons, die dood waren, in de voorhuid van ons vleesch, met Christus levend gemaakt heeft, Col. 2 : 11—14. De oplossing van dezen *gen.* in het *adject.* „christelijk" is niet onjuist, maar verzwakt de kracht der uitdrukking te zeer, en klinkt hard, wanneer eigenschappen of werkingen Gods door dezen *gen.* gekarakterizeerd worden, wanneer er bijv. sprake is van de *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, de *χάρις τοῦ Χριστοῦ*, waarbij aan de liefde, de genade van God gedacht wordt, zooals die beantwoordt aan de christelijke bedeeling, of zooals God ons die *in Christus* schenkt. Ook op onze plaats komt *κατὰ τὸ μέτρον* eerst dan tot zijn recht, als wij verklaren: „De Christus-gave Gods „(d. i. juist zulk eene uitdeeling van de charismen, als aan de

„idee der christelijke gemeente beantwoordt), deze is de maat-„staf, naar welken God aan ieder van ons in het bijzonder de „genade gegeven heeft.” Dit is volkomen in overeenstemming met vs. 16. „Als geheel het lichaam uit Christus, het hoofd, „tot één geheel verbonden en vereenigd wordt, dan brengt het, „door middel van ieder gevoel van ondersteuning door den Hei-„ligen Geest die het overeenkomstig met de werking van ieder „deel in zijne mate ontvangt, den wasdom des ligchaams tot op-„bouw van zich zelf in liefde tot stand.”

Hieraan is niet te twijfelen, dat Ps. 68 : 19 *God* bedoelt, ja dit is zoo duidelijk, dat ook onze schrijver dit onmogelijk misverstaan kon. Nu kon hij zeker zich de vrijheid veroorlooven dit op Christus over te dragen, maar in dat geval kon hij er toch bezwaarlijk zoo uit argumenteren als hij nu doet. Bij deze argumentatie toch komt 't er juist op aan, wie het subject der *verba* is. Verg. Hand. 2 : 29. 13 : 36, waar uitdrukkelijk betoogd wordt, dat in de aangehaalde Psalmplaats David niet kan, maar Christus moet bedoeld zijn.

Maar, zal men zeggen, hoe kan God bedoeld zijn? Hoe kan van God gezegd worden, dat hij eerst nedergedaald is naar de aarde (of de onderwereld), dat hij daarna opgestegen is naar de hoogte, en daarbij gevangenen gemaakt, en gaven aan de menschen gegeven heeft? Dat dit eenigszins vreemd klinkt, moet erkend worden; maar juist omdat dit zoo vreemd klonk, is, indien dit werkelijk door den schrijver bedoeld is, zijne anders zonderlinge midraschtische redenering zeer verklaarbaar. En wat de zaak zelve betreft, onze Schrijver betoogt hier slechts uit eene Psalmplaats hetzelfde, wat ook de Schrijver van Col. 2 : 15 leert. Daar ter plaatse wordt toch uitdrukkelijk van *God* gezegd, dat hij *door Christus* (of liever nog: door zijn kruis — daarop schijnt *αὐτοῦ* vs. 14 terug te slaan) de démonische machten overwonnen en in triumftogt opgevoerd heeft. Ook onze schrijver denkt bepaaldelijk aan den dood van Christus en zijne verheerlijking in den hemel, als aan de groote feiten, waarop het nederdalen en weder ten hemel opvaren van God betrekking hebben. In of met het feit der opwekking van Christus heeft God de machten der boosheid overwonnen en in boeien geslagen, en in of met het feit zijner verhooging in den hemel heeft God de geestesgaven aan de menschen gegeven. Zoo leert de schrijver hier hetzelfde, wat hij ook Ef. 1 : 19 vgg. verklaart, waar hij spreekt over de groote

machtwerken (des Geestes), die God in Christus gewrocht heeft, door hem op te wekken uit de dooden, en hem aan zijne rechterhand in den hemel te zetten, de „overheden, machten, krachten," enz. aan zijne voeten onderwerpende. Dat hier, zij 't niet uitsluitend, toch mede aan de démonische machten gedacht worden moet, volgt reeds uit het „aan zijne voeten onderwerpen," eene frase, wel uit Ps. 8 : 7 ontleend, maar toch op te vatten in den zin van Ps. 110 : 1: „zijne vijanden zetten tot een voetbank zijner voeten;" gelijk dan ook deze frase zoowel hier als 1 Cor. 15 : 21—27 in éénen adem met Ps. 110 : 1 („zetten aan zijne rechterhand") gebezigd wordt. Dit „aan zijn voeten onderwerpen" onderstelt wederstrevende of vijandige machten, die vroeger niet onderworpen waren.

De midraschtische redenering, Ef. 4 : 9, 10, gaat alleen door, als de schrijver zich een in den hemel wonend persoon als subject van *ἀναβάς* gedacht heeft. Is dit subject Christus, dan kan er alleen gedacht worden aan zijne komst uit den hemel bij zijne geboorte. Maar waartoe dan deze geheele redenering, die toch psychologisch zamenhangen moet met hetgeen de Schrijver wil betoogen? Hij bedoelt immers alleen te handelen over de uitdeeling der charismen in onderscheiden mate, en deze uitdeeling der Geestesgaven wordt nergens in het N. Testament in zamenhang gebragt met de menschwording van Christus, veeleer uitsluitend met het feit, dat God Christus in den hemel verhoogd heeft. Men meent dan ook, dat de Schrijver met vs. 9 en 10 alleen wil aantoonen, dat niet God, maar Christus het subject van deze Psalmplaats is. Maar het laat zich niet inzien, welke waarde zelfs dit betoog te dezer plaatse voor het doel des schrijvers hebben kan; het eenige toch, waarop het hier aankomt, is niet, of God dan of Christus die gaven uitdeelt, maar dat ze in onderscheiden mate, naar de behoefte van het lichaam van Christus en in dienst van den opbouw daarvan, worden uitgedeeld. God, zoo wil hij veeleer zeggen, wiens woning in den hoogsten hemel is, is werkelijk (bij den dood en de verheerlijking van Christus) nedergedaald, om de machten der duisternis in boeien te slaan en zijne geestesgaven aan de menschen uit te deelen, om, gelijk hij den hemel — de hemelbewoners — reeds vervulde (met zijnen geest), ook de menschen daarmede te vervullen, om alzoo alles te vervullen.

Ook dit „alles vervullen" doet ons denken aan God, niet aan

Christus. Christus toch is, volgens onzen brief en dien aan de Coloss., niet de zelf alles „vervullende," maar veeleer de door God in volkomene mate met zijnen Geest of zijne Godheid „vervulde". Niet Christus zelf moet ons „vervullen," maar wij moeten *in Christus* met den Geest Gods (met name, in den Col.-brief met den Geest *der wijsheid en der kennis*) vervuld worden, en wel in zulk eene mate, dat ook in ons al de volheid van God of van zijnen Geest wone, gelijk die woont in Christus. Verg. Ef. 1 : 17 vgg. 3 : 19. Col. 1 : 9, 19. 2 : 9, 10. Ook Ef. 1 : 23 moet klaarblijkelijk zoo verklaard worden: „De gemeente is het lichaam van Christus, de vervulling (d. i. het vervulde) van dengene, die alles in allen vervult, nml. van God," gelijk uit Efes. 1 : 17 vgg. blijkt.

Eindelijk, dat onze Schrijver als subject van ἀναβάς, enz. niet Christus, maar God gedacht heeft, daarvoor pleit ook nog dit, dat in de echte zoowel als verdachte of onechte Paulinische brieven nooit Christus, maar altijd God genoemd wordt de gever van den Geest en diens gaven. De ambtsbekleeders in de gemeente zijn wel dienaren van Christus, die het hoofd is; maar het heet altijd, dat God ze aangesteld heeft, hetzij zonder nadere bepaling òf met bijvoeging van „door Christus." Verg. Rom. 12 : 3ᵇ. 1 Cor. 12 : 28, enz. Allerwaarschijnlijkst heeft onze schrijver Ef. 4 : 11 de laatstgenoemde plaats, 1 Cor. 12 : 28, nagevolgd. Ook elders in onzen brief wordt uitsluitend God de gever van alle geestelijke gaven genoemd, verg. Ef. 1 : 3, 17 vgg. 2 : 7. 3 : 2, 8, 16 vgg.

S. Hoekstra Bz.

BOEKBEOORDEELINGEN.

NALEZING OP RUTGERS' APOLOGETISCHEN ARBEID OVER JESAJA II.

Ofschoon de onhoudbaarheid van de door Prof. Rutgers verdedigde zaak [1]) meer dan voldoende is aangetoond [2]), mogen wij van zijn boek geen afscheid nemen, vóór wij een afdoend oordeel hebben geveld over sommige zijner positieve beweringen, die geheel of gedeeltelijk met de algemeen aangenomen onechtheid van Jesaja II in strijd zijn.

Onlangs schreef ik [3]): „De heer Rutgers heeft zich voorgenomen alleen uit eigen oogen te zien. Dat hij daarom altijd juist gezien heeft wil ik daarmede niet beweren. In den regel is hèt omgekeerde waar. Met name rust zijne opmerking (bl. 150) over eene, zou men zeggen, zeer curieuse en in casu zeer belangrijke eigenaardigheid in Jesaja's zegswijze, enkel en alleen op gebrekkige waarneming."

Ik wil thans al aanstonds het daar uitgesproken oordeel motiveeren.

Hooren wij welke de eigenaardigheid is in de schrijfwijze van Jesaja, die de heer R. overal bij den profeet heeft opgemerkt.

„Als twee of drie woorden of uitdrukkingen," zegt hij, „terstond herhaald worden, dan geschiedt dit voor de tweede maal in omgekeerde orde. Eerst was het hier (Jes. 6, 10): hart, oor, oog; bij de herhaling is het: oog, oor, hart. Even zoo elders in alle deelen van het boek, b. v.:

(N°. 1.) „Jes. 8, 21 eerst: wrevelig en hongerig; dan: hongerig en vergramd.

---

[1]) De echtheid van het tweede gedeelte van Jesaja, aangetoond door A. Rutgers, hoogleeraar te Leiden, 1866.

[2]) Zie de beoordeelingen van H. Oort in „Nieuw en Oud," van J. C. Matthes in „de Nieuwe Letteroefeningen" en die van mij in het Octobernummer van „de Gids," waarbij eerstdaags die van Prof. Land in de Godgel. Bijdragen zal kunnen worden gevoegd.

[3]) In „de Gids" t. a. p. noot op bl. 40.

(N°. 2.) „Hfdst. 28, 7 eerst: wijn en sterke drank; dan: sterke drank en wijn.

(N°. 3.) „Hfdst. 35 (lees: 32) 9—11, eerst: geruste vrouwen en verzekerde dochters; dan: verzekerde dochters en geruste vrouwen.

(N°. 4.) „Hfdst. 40, 28 en 31, eerst: niet mat en niet moede; dan: niet moede en niet mat.

(N°. 5.) „Hfdst. 47, 8 en 9, eerst: weduwschap en berooving van kinderen; dan: berooving van kinderen en weduwschap.

(N°. 6.) „Hfdst. 51, 5 en 6, eerst: gerechtigheid en heil; dan: heil en gerechtigheid.

(N°. 7.) „Hfdst. 55, 8 en 9, eerst: gedachten en wegen; dan: wegen en gedachten.

(N°. 8.) „Hfdst. 57, 15, eerst: verbrijzelde en nederige geest; dan: geest der nederigen en verbrijzelden."

Vóór wij gelooven, dat hier werkelijk een eigenaardigheid van Jesaja is geconstateerd, moeten wij overtuigd zijn

1°. dat de aanhalingen juist zijn;

2°. dat uit die plaatsen werkelijk volgt het bestaan van het verschijnsel, dat als bij den profeet doorgaande aanwezig wordt beschreven;

3°. dat hier werkelijk sprake is van een taaleigen, waardoor de Jesajaansche geschriften zich van anderen onderscheiden.

Quaqua tetigeris ulcus, mag het van 's heeren Rutgers' arbeid heeten. Bij eenig onderzoek blijkt, dat er geen letter waar is van hetgeen hij meent ontdekt te hebben.

1°. Zijn de aanhalingen maar voor een gedeelte volkomen juist, nl. alleen N°. 5—8. Aan alle andere geciteerde plaatsen ontbreekt iets. Men oordeele.

Jes. 8, 21 (N°. 1) worden niet twee woorden herhaald. Eerst staat: נקשה en רעב·
dan: ירעב en התקצף.

Door het laatste woord keert de profeet niet terug tot de gedachte, waarvan hij bij נקשה uitging. Integendeel: de drie woorden vormen de beschrijving van uit elkander voortvloeiende toestanden.

a. Het volk wordt geplaagd of gedrukt;

b. het lijdt honger;

c. het wordt verbitterd.

Met hoe weinig nauwgezetheid de heer R. te werk ging, blijkt ook uit de willekeur waarmede hij van de geciteerde plaats weg-

liet wat hem niet diende. Zijn regel luidde: de profeet herhaalt de woorden in omgekeerde orde.

Dus eerst: **a** en **b**
dan: **b** en **a**.

Wat vinden wij hier?
eerst: **a** en **b** (נקשה en רעב)
dan: **b**, **c** en **d** (רעב, התקצף en קלל).

Dezelfde onnauwkeurigheid beging R. ook bij N°. 2 (Jes. 28, 7). Hier is het al wederom niet
eerst: **a** en **b**
dan: **b** en **a**.
Maar eerst: **a** + x en **b** + y;
dan: **a** + y;
vervolgens: **c** + x en **b** + y;
eindelijk: **a** + z en **d** + zz.

Bij N°. 3 (32, 9—11) is het schema aldus:
eerst: **a** + x en **b** + y;
dan: **b**;
eindelijk: **a** en **b** [1]).

Bij N°. 4 (40, 28 en vlg.) is het
eerst: **a**n en bn; (vs. 28)
dan: **a** en **c**; (vs. 29)
vervolgens: **a** en b; (vs. 30)
eindelijk: **b**n en **a**n. (vs. 31)

N°. 5— 8 mogen juist heeten.

Hiermede heeft eigenlijk de geheele ontdekking van den heer R. haar kracht reeds verloren voor het betoog dat hij voeren wilde. Immers alles komt nu hierop neêr, dat bij den echten Jesaja éénmaal (6, 10) een bijzonder soort van parallelisme voorkomt, dat bij den anonymus vier malen wordt aangetroffen.

Maar wat beteekent dan toch die overeenkomst bij welk schrijver dan ook? Kan dan ooit uit één enkele plaats besloten worden tot het bestaan van een eigenaardige *gewoonte* in zijn stijl? Neen. Ook aan de *tweede* voorwaarde heeft R. niet voldaan. Hij heeft niet bewezen dat in de ongetwijfeld echte Jesaja-stukken deze bijzondere vorm van het parallelisme (eerst: **a** en **b**, dan: **b** en **a**) de heerschende is.

[1]) Was hier de heer R. te goeder trouw? Wij kunnen het alleen aannemen, als wij een schier ongeloofelijke achteloosheid bij hem onderstellen.

En de *derde* voorwaarde? Is daaraan beantwoord? Zij luidde: het opgemerkte taaleigen moet van dien aard zijn, dat de profeet zich daardoor werkelijk van anderen onderscheidt.

Gesteld eens, iemand merkte het parallelisme aan den Hebreeuwschen dichttrant eigen voor het eerst bij Jesaja op. Deze man zou kunnen meenen aldus te moeten redeneeren: „Ik heb, den geheelen Jesaja doorlezende, gedurig waargenomen, dat hij dezelfde gedachte twee- of meermalen achtereen op verschillende wijze uitdrukt. Dit is mij een bewijs, dat Jes. 1—66 van één en denzelfden auteur is." Maar welk omzichtig man zal zoo oordeelen, zal zulk oordeel laten drukken, vóór en aleer hij zich door onderzoek er van heeft vergewist, dat hij hier met eene eigenaardigheid van dezen schrijver alleen te doen heeft? Rutgers heeft niet noodig geoordeeld andere schrijvers er op na te lezen, of bij hen misschien iets te vinden was gelijk aan hetgeen hij bij Jesaja opmerkte. En hij zou, hadde hij het gedaan, spoedig van zijn illusie zijn genezen. Ik wil hem dit onderzoek gemakkelijk maken en wijs hem op hetgeen mij eene vluchtige inzage van enkele stukken uit de kleine profeten al spoedig aan de hand deed.

Joël 1, 19 en 20 vind ik
eerst: weiden der woestijn en veld;
dan: veld en weiden der woestijn.

Joël 2, 17 en 18 lees ik
eerst: volk en erfdeel (land);
dan: land en volk.

Amos 2, 11 en 12,
eerst: profeten en Nazireërs;
dan: Nazireërs en profeten.

ej. 5, 5,
eerst: Bethel, Gilgal en Berseba;
dan: Gilgal en Bethel.

ej. 5, 14 en 15,
eerst: zoekt het goede en niet het booze;
dan: haat het booze en hebt lief het goede.

Vg. nog Amos 5, 10 en 11 en 5, 16 en 17.

Micha 3, 6,
eerst: waarzegging en profeten;
dan: zieners en waarzeggers,

Nahum. 1, 2,

eerst: God is een ijverend God en een wreker;

dan: een wreker en vol grimmigheid.

Maar waartoe op dezelfde wijs nog voortgegaan? De voorbeelden, dunkt mij, zijn reeds meer dan voldoende om te bewijzen dat Jesaja niet alleen staat. Het beschreven redefiguur heeft, wel beschouwd, niets vreemds, maar is aan te merken als het zeer natuurlijk gevolg van de armoede der Hebreeuwsche taal aan synonymen ter eene en de behoefte aan parallelisme ter andere zijde. Voor de kennis van Jesaja's taaleigen zijn wij door de vermeende ontdekking in het minst niet gebaat. Vragen wij niet naar schijn, maar naar waarheid, dan moeten wij zeggen: Alle geschriften in ons Jesaja-boek als werk van één auteur beschouwende vinden wij daarin, wat zijn parallelisme betreft, deze gewoonte, dat hij nu eens de woorden die hij meermalen achtereén gebruikt in dezelfde, dan in omgekeerde orde herhaalt.

Hoe nu in zoodanig verschijnsel iets eigenaardigs op te merken zou zijn, iets bijzonders, dat voor den stijl van eenigen schrijver karakteristiek zou mogen heeten — ziedaar wat wel tot de geheime wijsheid der apologetiek zal behooren. Met hetzelfde recht zou Rutgers als argument voor zijne hypothese zich hebben kunnen beroepen op het feit, dat, het gansche Jesaja-boek door, nu eens een korter woord op een langer volgt, dan een langer op een korter, dan weer twee of meer woorden van gelijke lengte naast elkander staan.

Dat wij dus wel zullen doen den Heer R. als hij iets nieuws voortbrengt, niet onvoorwaardelijk te gelooven, acht ik hiermede voldoende aangetoond.

Laat ons thans, naar aanleiding van enkele zijner stellige beweringen, het gewicht van zijn gezag onderzoeken op het gebied der historie. Ook hier vestig ik liefst de aandacht op hetgeen meer bepaaldelijk mag genoemd worden de vrucht van des schrijvers eigen opmerking en combinatiegave, bepaaldelijk op zijne positieve beweringen, bl. 83 vlg., die, werden ze waar bevonden, in onverzoenlijken strijd zouden zijn met het resultaat der nieuwere critiek omtrent den oorsprong van Jes: 40—66.

Aldus luidt het historisch argument van R. t. a. pl.:

„In hoofdstuk 45 (lees 43), 3 wordt vermeld dat Egypte, „Ethiopie eu Meroë *gezamenlijk* in Juda's plaats aan den vijand „worden overgegeven; en men weet ook uit de inscriptie van

„Sanheribs paleis te Ninive, dat werkelijk Egypte, dat *toen* met „de beide genoemde rijken vereenigd was, door den Assyrischen „Koning overwonnen en cijnsbaar gemaakt is. De samenvoeging „echter van drie landen onder eenen schepter, die in Jesaja's „tijd (onder Tirhaka) bestond en kort daarop verbroken werd, „is later nooit vernieuwd en er is later geen tijdpunt in de oude „geschiedenis, waarin die drie bij elkander behoorden, en in het-„zelfde lot deelden."

Voor de meesten van Rutgers' lezers zullen deze positieve verzekeringen het gezag hebben van orakeltaal, daar de hoogleeraar bekend staat als een man van groote geleerdheid en de toon waarop hij spreekt niet den minsten twijfel verraadt. En toch mag het hier heeten: Zóóveel woorden, zóóveel dwalingen. Praemisse en conclusie, alles is valsch. Ja, wat meer zegt, in het vuur van zijn apologetischen ijver bespeurt de heer R. niet eens, dat hij om de anonyme stukken Jes. 40 vlg. aan Jesaja te kunnen toeschrijven met de historische berichten van de boeken der Koningen en het Jesaja-boek in volkomen tegenspraak geraakt.

Het zal mij niet moeilijk vallen het een en ander met volkomen zekerheid aan te toonen.

R. redeneert aldus:

1°. Jes. 43, 3 komen *Egypte*, *Aethiopie* en *Meroë* als drie onder één schepter verbonden rijken voor, welke *gezamenlijk* aan den vijand zouden worden overgegeven.

2°. Dit kan alleen gezegd zijn in Jesaja's tijd, want *a*) toen waren onder *Tirhaka* genoemde rijken verbonden, 'tgeen later niet meer het geval was; en *b*) toen werd de voorspelling vervuld door de *ook* uit de inscriptie van Nineve blijkende overwinning van Assyrie op het Egyptische leger behaald.

Wat is van dit alles waar?

In de eerste plaats staat t. a. p. Jes. 43, 3 volstrekt niet te lezen, dat, toen de profeet de bedoelde woorden schreef, *Egypte Ethiopie* en *Meroë* slechts één rijk uitmaakten. Wij lezen daar niets anders dan dit:

„Ik geef als uw losgeld *Egypte*, *Kusch* en *Seba* in uwe plaats."

De profeet zegt, in naam van Jahve niets anders dan dit: „gij Israël zult, bij de groote gevaren die u thans bedreigen, met den schrik vrijkomen. In uwe plaats zal de vijand zich tot Egypte en Ethiopie, Noord en Zuid [1]) wenden. Ik, Jahve zal die land-

[1]) Het mag thans wel uitgemaakt heeten, dat *Kusch* en *Seba* (Meroë) te

streken in zijne macht geven en hem zoodoende schadeloos stellen daarvoor, dat hij u ongemoeid laat."

Indien deze profetie niet in dit gedeelte van het Jesaja-boek voorkwam, en niet in onmiddellijk verband stond met de uitdrukkelijke vermelding van *Babel* en den slag die den *Chaldeeën* aldaar dreigde (zie 43, 14), dan zou men kunnen aannemen, dat Jesaja zelf de woorden 43, 3 en 4 hadde gesproken, toen *Jerusalem* werd bedreigd door het leger van *Sanherib;* maar wij zouden er in één adem moeten bijvoegen: zijn woord zou in dit geval door de uitkomst zijn gelogenstraft, want met Egypte en Ethiopie is in zijn tijd *niet* gebeurd wat hier (43, 3 en 4) wordt geprofeteerd. Doch dit straks nader. Voorloopig zij geconstateerd, dat de praemisse van den Heer R. hoegenaamd geen grond heeft, daar de hoofdzaak (dat Egypte Ethiopie en Meroë destijds één rijk vormde) volstrekt niet uit Jes 43, 3 is op te maken [1]).

Met de praemisse valt natuurlijk alles wat daarop gebouwd is. Wij behoeven dus die luchtkasteelen niet te gaan omverwerpen. Intusschen de verdere bewijsvoering en de voorstelling, die hij van de historie geeft is te merkwaardig om er niet nog een oogenblik bij stil te staan.

Met de grootst mogelijke bedaardheid verzekert ons de Heer R. dat Jes. 43, 3 alleen in Jesaja's tijd kan geschreven zijn, omdat toen gebeurde wat d. t. pl. wordt aangekondigd, nl. de gezamenlijke tenonderbrenging van *Egypte*, *Ethiopie* en *Meroë*.

Straks zullen wij aantoonen, dat R. hier zoowel de profane als de gewijde historie in het aangezicht slaat. Eerst nog dit. Gesteld, dat zijne mededeeling over het gebeurde in Jesaja's tijd even juist is als zij ons straks zal blijken het tegendeel te zijn, dan nog zou, volgens R.'s eigen opvatting van het Jesaja-boek, de plaats 43, 3 onmogelijk den zin kunnen hebben, dien hij er aan toeschrijft. Heeft hij zelf niet op bl. 61 vlg. van zijn boek als zijne overtuiging uitgesproken, dat Jes. 40—66 profetiën

---

zamen Ethiopie in zijn geheele uitgestrektheid aanduiden. De poëtiche vorm (parallelisme) wijst daarop, dat *Kusch* en *Meroë* te zamen zekere eenheid vormen, even als *Mitzraïm* in het 1[ste] lid.

[1]) Ook hier willen wij niet aan de goede trouw van den Heer R. twijfelen; maar onze bevreemding kunnen wij niet ontveinzen, als wij zien, da hij bij het teruggeven van den zin van Jes. 43, 3 het woord *gezamenlijk* cursief laat drukken, ofschoon daarvan geen spoor is in het oorspronkelijke.

bevat die op *latere tijden* slaan dan die van Jes. 1—39? Welnu, dan kan in Jes. 43 niet als *toekomstig voorspeld* wordt, wat, indien het werkelijk ooit is gebeurd, moet zijn voorafgegaan aan hetgeen reeds Jes. 36 en volg. in overeenstemming met 2 Kon. 18, 13 vlg. als *geschiedenis* wordt *verhaald?* Immers, indien werkelijk *Sanherib* Egypte, Ethiopie en Meroë ooit in zijn macht heeft gehad, het moet geweest zijn vóór hij door verschillende tegenspoeden werd genoodzaakt om zijne geteisterde legerbenden uit Egypte en Syrie terug te trekken [1]). Daarenboven wat moeten wij, bij Rutgers' interpretatie van Jes. 43, 3, denken van Jesaja den profeet, die volgens R. de auteur is ook van het historisch relaas waarmede het eerste deel van het Jesaja-boek besloten wordt? Dáár althans (nl. Jes. 36 en vlg,) is geen spoor te vinden van eene ontknooping als R. meent dat de profeet moet hebben vooruitgezien, toen zijn land door Assyrië werd bedreigd. Dáár spreekt Jahve niet door zijnen mond: „het is niet op u, mijn volk! gemunt, maar op Egypte. Gij loopt vrij, terwijl Mitzraim, „Kusch en Seba den overwinnaar in handen zullen vallen.'' Integendeel, dáár komt een deel van het Assyrische leger, op den terugtocht uit Egypte door het Joodsche land, een oogenblik (waarschijnlijk zelf door den nood gedrongen) Jerusalem lastig vallen. En Jesaja roept zijn volk niet toe: vreest niet! het is den Assyriër alleen om Egypte te doen, waar God hem welhaast als overwinnnaar zal doen optreden; neen, hij zegt: „weest goeds „moeds; God zal dezen vijand een ring in den neus en een gebit „in den mond leggen en hem met schande naar huis jagen (Jes. 19, 28).

Uit dit alles blijkt zonneklaar, dat Rutgers met zijne opvatting van Jes. 43 in conflict komt met de vroegere stukken van Jesaja en met zijn eigen over de compositie van het Jesaja-boek voorgedragen theorie.

---

[1]) Naar alles wat wij tegenwoordig van *Sanherib* weten is er ook in zijn later leven geen plaats voor een verovering van Egypte, iets wat ook te minder denkbaar is daar de macht van Egypte juist toen zich aanmerkelijk uitbreidde. Aardig is het, dat R. zelf bij eene andere gelegenheid (zie zijn boekje van 1851 bl. 70) op dezelfde wijs, ja nog veel gedecideerder over Sanheribs lateren tijd spreekt. Volgens hem was door „de verschrikkelijke ramp aan Sanherib's leger in Palestina overkomen de innerlijke kracht van het Assyrische rijk geheel verbroken'' en verhief het zich niet meer van dien slag. Er is dus nergens plaats voor die verovering van Egypte, waarop toch de Apologeet zooveel bouwt.

Maar er is meer. Wel verre dat Jes. 43, 3 alleen als product van den echten Jesaja zou te begrijpen zijn, kunnen wij met volkomen zekerheid zeggen: juist in dien tijd past deze godsspraak niet. Hoe! Wij zullen gaan aannemen, dat Jesaja voorspeld heeft, dat de machtige veroveraar, — dien hij niet verder behoefde aan te wijzen, omdat iedereen wist, wien hij bedoelde — derhalve, dat *Sanherib* door het bezit van *Egypte, Ethiopie* en *Meroë* zou schadeloos gesteld worden voor het gemis van het Joodsche land, terwijl de profane zoowel als de gewijde geschiedschrijvers op het stelligst ons verzekeren niet alleen dat Jesaja zelf, bij het verschijnen van de Assyrische legermacht in de nabijheid van Jerusalem, niets anders dan hare spoedige nederlaag heeft verwacht, maar ook dat de uitkomst die verwachting volkomen heeft bevestigd? Juist het tegendeel van hetgeen Rutgers ons wil doen gelooven is waar. Niet *Egypte* onder Tirhaka is door *Assyrie* onder Sanherib vernederd; maar omgekeerd heeft het Assyrische leger voor de Egyptische wapenen moeten zwichten. Zie Herodotus II, 141, 2 Kon. 19 vlg. en Jes. 36 vlg. Wat moet het beteekenen, als Rutgers beweert: „Ook uit de inscriptie van „Sanherib's paleis te Nineve weet men, dat werkelijk Egypte „door den Assyrischen koning overwonnen en cijnsbaar gemaakt „is?" *Ook* uit de inscriptie. Dus ook van elders? Waarom niet gezegd van waar? Of moet nu Jes. 43, 3 reeds als *bewijsplaats* dienen? — En wat zegt die inscriptie? Als daar gelezen wordt, dat Sanherib in het 3de jaar van zijne regeering naar Jerusalem trok, van Hiskia een schatting nam en de Egyptenaars bij Lachis sloeg, terwijl hij in het volgend jaar reeds tegen de Babyloniërs te velde trok, mag men dan daaruit opmaken dat hij Egypte, Ethiopie en Meroë heeft veroverd en cijnsbaar gemaakt? Of is de Heer R. in het bezit van andere inscripties dan de aan de geleerde wereld meegedeelde? Hij zegge het en bewijze het, maar verge niet van ons, dat wij hem, wiens onnauwkeurigheid en gebrek aan oordeel op zoo menig plaats in zijn boek aan den dag komt, op zijn woord zullen gelooven.

Zoolang hij zijne zonderlinge combinaties omtrent *Tirhaka* en *Sanherib*, waarbij die twee, curieus, genoeg, van rollen verwisselen, niet staaft, zullen wij de vrijheid nemen ze eenvoudig als vergrijpen tegen de historie ter zijde te stellen en er ons niet verder aan gelegen laten liggen. Dit alleen dient nog herinnerd te worden, dat met de praemissen van R., Jes. 43, 3 òf ab-

soluut onverstaanbaar is, òf den auteur tot een leugen-profeet maakt.

De bedoelde praemissen zijn:

1°. t. a. pl. komen Egypte, Ethiopie en Meroë als 3 onder één schepter verbonden rijken voor;

2°. dat waren ze alleen in Jesaja's tijd en later nimmer weêr.

Nu zagen we, dat de profetie over *Egypte*, *Ethiopie* en *Meroë*, die wij Jes. 43, 3 vlg. vinden opgeteekend, zeer zeker in Jesaja's dagen niet is verwezenlijkt, daar destijds *niet* Egypte voor Assyrie, maar omgekeerd Assyrie voor Egypte moest onderdoen. Is het nu waar, wat R. beweert, te weten, dat de woorden Jes. 43, 3 vlg. ook in later tijd door de uitkomst niet zijn bewaarheid, dan volgt daaruit, dat de bedoelde plaats (Jes. 43, 3 vlg.) voor de geloovige Schriftverklaring onoverkomelijke moeilijkheden oplevert.

Daarentegen is alles in orde, als men Jes. 40 en volg, in Cyrus' tijd plaatst, en zich niet stoort aan den zonderlingen inval van den Leidschen hoogleeraar, als moesten *Egypte*, *Kusch* en *Seba* voor den schrijver van Jes. 43, 3, drie onder één schepter vereenigde rijken zijn geweest. Herodotus zegt ons, dat Egypte zich met Lydie en Babylonië tegen Cyrus verbond. Wat was ook natuurlijker, dan dat destijds geheel Voor-Azië zich vereenigde om den Pers in zijn vaart te stuiten? Jes. 40 vlg. wijst ons op den tijd, toen reeds Cyrus den grooten slag had toegebracht aan den Lydischen koning Croesus, waardoor diens bondgenooten met soortgelijk lot werden bedreigd. De profeet verwacht dat de Veroveraar, in wien hij een strijder Gods ziet, welhaast ten strafgericht zou komen over het goddelooze Babel. Dan echter zou hij het aldaar verstrooide Israël ongemoeid laten en zich schadeloos stellen door Babels bondgenoot, Egypte, aan zich te onderwerpen.

Nu is het wel waar, dat eerst Cyrus' opvolger, Cambyses, dezen veroveringstocht in Egypte werkelijk volbracht. Intusschen, dat het in Cyrus' krijgsplannen lag de hem gevaarlijke macht der Babyloniërs en Egyptenaars aan te tasten, moest ieder duidelijk zijn, die er kennis van droeg, dat hij, na zijne beslissende veldslagen in Klein-Azië, aan zijne generaals had overgelaten om de daar behaalde overwinningen voort te zetten, terwijl hij zelf zich zuidwaarts wendde. Ten overvloede wordt ons door Herodotus (I. 153) uitdrukkelijk verzekerd, dat Cyrus, nadat hij te Sardes de

zaken in goede handen had achtergelaten, naar Ecbatana optrok, daar voorshands de Joniers hem de moeite (der verdere bestrijding) niet waard waren, en Babylon even als de Bactriers, Sakers en Egyptenaars hem in den weg stonden. Tegen dezen wilde hij in eigen persoon zijn leger aanvoeren, terwijl hij een ander generaal tegen de Joniers zou zenden."

Is deze plaats de beste commentaar tot recht verstand van een groot deel der laatste hoofdstukken van Jesaja, andere plaatsen, als 2 Kon. 18, 13—19, 37 (vg. Jes. 36 vlg.) leveren het afdoende bewijs, dat Rutgers' opvatting de ongerijmdheid zelve is.

Het lust nij niet en ik mag ook niet zooveel van het geduld mijner lezers vergen, om thans nog op dezelfde wijs alle andere ontdekkingen van den heer R. ter toets te brengen. Een enkele zijner ketterijen, misschien wel de stoutste van allen, wensch ik nog even toe te lichten; want de zekerheid waarmede ze door een man van Rutgers' geleerdheid wordt voorgedragen, zou allicht dezen of genen op den dwaalweg kunnen brengen.

Ik bedoel wat wij op bl. 85 vlg. van R.'s werk over de geschiedenis van Babel lezen. 't Is niet noodig te weêrleggen wat daar, met verwijzing naar het in 1851 nitgegeven boekje van den schrijver over het tijdvak der Babylonische ballingschap, als ontwijfelbare waarheid wordt verkondigd, ten aanzien van Belsazar, dien R. met Laborosoarch of Laborosarsach van Berosus identificeert. Als de heer R. het niet de moeite waard acht te letten op de bezwaren die door anderen (zie b. v. Kuenen, Hist. krit. onderzoek, II, bl. 448) tegen zijne combinatie zijn ingebracht, dan ontslaat hij ons van het ondankbare werk om hem van dwaling te gaan overtuigen [1]). Het eenige wat ik hier

[1]) Ik moet toch nog even terugkomen op de ongehoorde willekeur, waarmede R. de historische documenten interpreteert. Berosus geeft ons deze opeenvolging van Babylonische koningen: Nebucadnezar wordt opgevolgd door zijn zoon Evilmerodach, die vermoord en in de regeering werd opgevolgd door zijn zwager Neriglissar. Diens zoon, Laborosoarch, was nog maar een knaap toen hij zijn vader opvolgde. Wat doet nu R? Hij maakt Laborosoarch of Labosoarch tot Belsazar bewerende, dat het dezelfde naam is; noemt dezen dan den zoon *niet* van Neriglissar, maar van Evilmerodach, en verzekert dat Neriglissar eigenlijk niet als koning, maar als voogd van Belsazar regeerde, zoodat men zou kunnen zeggen, dat laatstgenoemde opvolger was van Evilmerodach. Waartoe al die ficties en afwijkingen van de historie? Natuurlijk moet men zich veel getroosten om den mythischen Belzasar van het boek Daniël in de ge-

op beknopte wijze wensch aan te toonen is de ongeoorloofde wijze, waarop R. met de oude berichten omgaat, om ons te doen gelooven, dat de koning Laborosoarch (of Labosoarch) van Borosus gedood is ten gevolge van eene nationale omwenteling, die aan de *Chaldeeuwsche* dynastie van Nebucadnezar een eind maakte en Nabonnedus, een *Babylonisch* vorst, bracht op den troon van Babylonie.

R. wil ons doen gelooven, dat hij deze bijzonderheid aan de historische bronnen heeft ontleend. Inderdaad echter putte hij alles uit zijn eigen fantasie. Zijne combinatie is niets anders dan

---

schiedenis te doen passen. Maar hier wordt dan toch al te zeer geweld gepleegd aan de overleveringen der oudheid. Hier te baldadig de spot gedreven met alle wetten van waarschijnlijkheid. Hier onze ligtgeloovigheid op te sterke proeven gesteld. Kortom, hier wordt een te jammerlijk geknutsel als wetenschappelijk onderzoek opgedischt. Hoor wat de Heer R. zegt; zie hoe hij te werk gaat en gij zult erkennen dat ik niet te veel beweer. 1°. R. zal ons gaan bewijzen dat de Labosoarch (R. schrijft: Labassorach) der geschiedenis niemand anders is dan de Balzasar van Daniël. Hoe zal hij het aanleggen? Hij beweert: Labassorach is niets anders dan een verbastering van Belsasar. Als wij ongeloovig het hoofd schudden, krijgen wij dezen raad: Wilt gij overtuigd zijn? Welnu: neem het woord Labassorach; keer de drie eerste letters *Lab* om, dan hebt gij reeds *Bal;* handel vervolgens evenzoo met de twee volgende letters *as*, dan hebt gij reeds *Balsa;* werp eindelijk *ach* weg, en gij hebt BALSASAR! 2°. Is Labasoarch op deze wijs gemetamorphoseerd in Belsazar dan moet hij ook van vader veranderen; hij is niet meer de zoon van Neriglissar (zooals Berosus en Abydenus (deze op gezag van Megasthenes) verzekeren), maar van Evilmerodach. Hoe wordt dit bewezen? Eenvoudig in het geheel niet. Wij moeten het maar op gezag van R. gelooven, evenals dit, dat Neriglissar eigenlijk geen koning was van Babel, gelijk alle oude schrijvers beweren, maar slechts het regentschap bekleedde en dat wel NB. ten behoeve van Belsasar, wiens vader hij zeker daarom alleen van kant maakte om te beter voor den minderjarigen knaap te kunnen zorgen. 3°. Nadat al deze metamorphosen met Belsazar hebben plaats gehad is het niet vreemd, dat hij zelf niet meer weet, wie zijn vader is, zoodat hij Nebucadnezar, die toch zijn grootvader (volgens R. van vaders—, volgens de oude documenten van moeders zijde) was, zijn vader (אב) noemt en in die dwaling ook zijne vrouw meêsleept. (Zie Dan. V, waar, in het kort bestek van vier verzen [vs. 11—13] vijfmaal de koning en de koningin deze fout begaan. 4°. Deze Labosoarch was nog een kind (παῖς ὢν zegt Berorus) toen hij aan de regeering kwam, en werd spoedig daarna ter dood gebracht. In Belsasar veranderd zien wij plotseling dezen knaap optreden met al de graviteit van een volwassen man, ja zelfs ontbreekt het hem nog aan eene gemalin, noch aan bijwijven! (Dan. 5, 2, 3, 22.) Eindelijk 5°. Ofschoon hij (al wederom volgens Berorus) maar 9 maanden op den troon zat, beleefde Daniël nog het *derde jaar* zijner regeering! (Dan. 8, 1.)

het werk van schromelijke willekeur in het belang van zijn apologetisch doel: het redden der echtheid van het boek Daniël.

Wat zegt ons Berosus van Nabonnetus, die in plaats van Labosoarch den Babylonischen troon beklom?

Niet anders dan dat hij behoorde tot de bekenden van den vorigen koning, die tegen zijn leven hadden saamgezworen, en dat hij een Babylonischen man was. En die samenzwering zelve, welk motief weet Berosus daarvoor aan te geven? Hij zegt eenvoudig: omdat de tot koning verheven knaap veel booze neigingen verried. Abydenus weet dan ook niets anders te berichten, dan dat Nabonnetus volstrekt niet verwant was met den vorigen koning.

R. nu baseert zijne geheele beschouwing op deze combinatie: de met Labosoarch (volgens = hem Belsazar) eindigende dynastie was eene Chaldeeuwsche; de Chaldeën waren vreemdelingen te Babel; Nabonnedus, die een *Babylonier* genoemd wordt, was dus vertegenwoordiger van de inheemsche, nationale partij en moet ten gevolge eener nationale omwenteling aan de uitheemsche dynastie een eind hebben gemaakt.

Deze geheele tegenstelling van Babyloniërs en Chaldeërs is intusschen eene fictie, niets meer. Zoolang R. geen deugdelijke gronden voor zijne opvatting bijbrengt, behoeven wij ze niet te weêrleggen. Maar daarenboven: hoe weet R. dat Nabonnedus geen Chaldeër was? Toch niet, omdat Berosus zegt, dat hij was *τίς τῶν ἐκ Βαβυλῶνος*? Was dan het vóór hem regeerende huis niet van Babel? Beroept R. zich misschien op Nicolaus Damascenus, die [1]) den grondvester dezer dynastie (Belesys = Nabopalassar) een *ἀνὴρ τοῦ χαλδαίων γένους* noemt; ik beroep mij op denzelfden schrijver als hij 1°. tot verklaring van den naam *Chaldeën* d. t. p. opmerkt: *ἱερεῖς δ᾽οὗτοι ἦσαν καὶ πρώτην ἔφερον τιμήν;* (iets waaruit men zou kunnen afleiden, dat elke samenzwering tegen een Chaldeeuwsche regeering eo ipso te Babel eene anti-nationale beweging moest zijn); en 2°. dezen zelfden Chaldeër herhaaldelijk een *Βαβυλώνιος* noemt [2]).

---

[1]) Fragm. 9, ed. Mueller III, 358.

[2]) Hoe kwam, vraagt men, R. toch op dien zonderlingen inval, om van een nationale omwenteling te spreken, waar de geschiedenis niets anders vermeldt dan een samenzwering van hovelingen om een slechtgeaarden koning uit den weg te ruimen? Het antwoord vindt men Dan. 5, 26 vlg. waar met Belsasar het rijk der Chaldeën te grond gaat. Daar nu R. geen kans zag om Belsasar met den laatsten

Maar wat blijft er over van deze geheele nationale revolutie, als een verzet van de inboorlingen tegen de gehate Chaldeeën, wanneer wij juist uit het bericht van Berosus zien, dat Laboso-arch viel ten gevolge van eene beweging niet onder het volk maar onder de hovelingen! Kan men bij de opvatting van R. aannemen, dat een Chaldeeuwsch koning zich door Babyloniërs zal hebben doen omringen?

„Het is in het algemeen" (zegt de heer R. op bl. 214 van zijn boek) „eene prijzenswaardige eigenschap van allen, die niet door eigenwaan verblind zijn, dat men (lees: zij) waarde hecht (lees: hechten) aan het gevoelen van hen, die de wetenschap beoefenen en eenen billijk verworven roem van kunde en geleerdheid verkregen hebben. Ook deze deugd van volgzaamheid en leerzaamheid mag intusschen niet overdreven worden."

Ofschoon ik wel niet meende noodig te hebben mijne geestverwanten tegen overdreven volgzaamheid te waarschuwen, waar eene verouderde orthodoxie zich hult in een schijn van wetenschappelijkheid, ik hoop ook voor hen geen geheel onnut werk gedaan te hebben, door in eenige proeven aan te toonen, dat zij, lettende op het volstrekt onhoudbare van Rutgers' beweringen, gerustelijk zijn werk ter zijde stellen en kunnen overgaan tot de orde van den dag.

November, 1866. A. D. LOMAN.

---

koning van Babel, Nabonnetus te vereenzelvigen, werd deze tegenstelling van Chaldeeën en Babyloniërs, geïnventeerd en tegenover alle (ook bijbelsche!!) getuigenissen vastgehouden. Reeds in de Gids (bl. 35. noot 2) heb ik eenige bewijsplaatsen voor het bijbelsch gebruik van de benamingen Chaldea en Babylonie geciteerd. Ik voeg hierbij een plaats uit het boek Daniël, nl. 9, 1, waar Darius, de Meder gezegd wordt koning *over het rijk der Chaldeeën* te zijn geworden. Volgens R. is dit foutief; want Cyrus, beweert hij, had niet aan het rijk der Chaldeeën, maar aan dat der Babyloniërs een eind gemaakt en Darius volgde ook niet Belsasar maar Nabonnetus op.

DE METHODE DER POSITIEVE FILOSOFIE VOLGENS AUGUSTE COMTE. ACADEMISCH PROEFSCHRIFT DOOR DR. JOSUÉ L'ANGE HUET. LEIDEN, S. C. VAN DOESBURGH. 1866.

Mocht iemand willen weten of wij hier een Academisch proefschrift voor ons hebben, dat louter om den wil van den Doctoralen titel, waartoe het den weg moest banen, geschreven is, dan wel een, dat tegelijk met warme ingenomenheid bewerkt is en den schrijver de gelegenheid schonk om een geliefkoosde overtuiging voortedragen: men denke aan het laatste.

Voor Huet toch is *de positieve filosofie van Auguste Comte* niets minder dan een uitzondering op den regel van den Prediker, dat er *niets nieuws onder de zon is.* En dat *nieuws* ligt in Comte's grondgedachte, „die zijn werk tot een filosofie maakt, en al de onderdeelen daarvan onderling tot een geheel verbindt", „dat onze kennis slechts relatief is, dat de absolute waarheid ons een gesloten boek *moet* blijven (bl. 24)".

Bij zoo katagorisch bericht voelt men zich geneigd om ook een goed geheugen voor een oogenblik te wantrouwen, en even in een geschiedenis van de filosofie te gaan bladeren. Maar men stelle zich gerust. *Kant* heeft den weg tot het positivisme gebaand. Hij „wordt geprezen als een van „degenen die iets nieuws vinden", omdat hij heeft durven gewagen van een onvermijdelijk onderscheid tusschen onze begrippen en de objektiviteit"; maar „Kant zelf heeft dat denkbeeld niet onder de oogen durven zien en het zoo spoedig mogelijk begraven onder de voorschriften zijner praktische rede (bl. 35)". En op bl. 123: „Comte zelf geeft zijn theorie van het zuiver fenomenale der menschelijke kennis niet voor iets nieuws"; „niet zoozeer in het stellen van het enkel verschijnselmatige van onze kennis ligt Comte's verdienste, als wel in de wijze, waarop hij dat beginsel aanvaardt en in de getrouwheid waarmede hij het handhaaft."

Onder „de relatieviteit der menschelijke kennis" verstaat Dr. Huet twee feiten. Vooreerst het feit, dat de buitenwereld zooals zij zich aan ons menschen voordoet een gewrocht is van de ontmoeting tusschen de dingen, *an sich* en den mensch, en derhalve het karakter heeft van een louter subjectief, ofschoon algemeen menschelijk, verschijnsel. Met betrekking tot dit feit kan van Comte niet gezegd worden, dat hij Kant's theorie verder ont-

wikkeld en verbeterd heeft. Hij neemt dit feit eenvoudig onverklaard aan. Een poging tot verklaring zou met zijn filosofie in strijd zijn. Want is zijn begrip van explicatie vervat in deze stelling: „ieder bijzonder feit is verklaard, wanneer men een algemeen feit noemt, binnen welks kring het valt (bl. 137)", er is voor Comte, die geen metafysica en geen psychologie in de echte positieve wetenschap toelaat, geen feit hetwelk algemeener kan zijn dan de algemeen menschelijke wijze van de dingen te zien, en, op grond van het uiterlijk waarneembare, te beoordeelen. Dit algemeen fenomenale is de kring waar niets meer buiten is en waarbinnen alles valt. Een verklaring, die in het fenomenale der menschelijke kennis een voorbeeld ziet van de uitkomsten der algemeene wisselwerking tusschen al de enkele elementen en de elementen-groepen van het reëel bestaande, is voor Comte metafysische fantaisie. En op het punt van den aard der menschelijke kennis heeft Comte ook daarom de denkbeelden van Kant niet verder kunnen ontwikkelen en verbeteren, en zich bij voorbeeld de vraag stellen, of er geenerlei proportionaliteit moet aangenomen worden tusschen de zuivere objectieviteit en hare menschelijk fenomenale gedaante in ons oog en in onzen geest, omdat hij aan de innerlijke observatie en de op haar steunende fysiologische psychologie weinig of geen plaats vergunt in de echte positieve wetenschap. — Men herinnert zich de bespreking en wederlegging van Comte's gevoelen, dat innerlijke waarneming eene begoocheling zal zijn van de speculatieve filosofen, die reeds in 1857 door Prof. Opzoomer gegeven werd in zijn „Wetenschap en Wijsbegeerte" bl. 186 volg.

Het tweede feit, dat Dr. Huet vestaat onder de grondgedachte van Comte's filosofie, de relatieviteit der menschelijke kennis, is dit, dat er „waarheid zonder onveranderlijkheid" is (bl. 26). Beide feiten, waarom aan de menschelijke kennis relatieviteit moet toegeschreven worden, vinden wij vereenigd opgenoemd op bl. 170: „Niet slechts omdat wij leden eener menschheid zijn, blijft onze waarheid altijd evenredig aan onze natuur, dat is relatief; maar omdat die menschheid zich ontwikkelt, ontwikkelt zich de waarheid evenzoo, en wordt ook iedere waarheid relatief op den tijd en den trap van menschelijke ontwikkeling, waarbij zij behoort."

Met deze aanhaling verdwijnt de reden van de verbazing, waarmede men voor het eerst de stelling zou kunnen lezen, dat

voor ons menschen de waarheid „niet onveranderlijk is," Comte en Huet gebruiken het woord „waarheid" niet in den gewonen zin, als *het geheel van volkomen juiste, te allen tijde proefhoudend bevonden oordeelen over dingen, toestanden en gebeurtenissen, die onder menschelijke aandacht kunnen gebracht worden.* In deze beteekenis verstaat men onder *de waarheid* nu eens, in 't algemeen, het nooit bereikte ideaal, waarnaar de menschheid streeft door haar nooit rustend onderzoek en haren onverpoosden arbeid aan de zuivering en volmaking van hare oordeelen en denkbeelden, en dan weder, in 't bijzonder, die sommige reeds bestaande oordeelen en denkbeelden, waarvan de onveranderlijke juistheid en algemeene geldigheid in de schatting van alle bevoegde denkers vaststaat.

Het gebied van deze reeds werkelijk verworven waarheid moge klein zijn, het neemt toch reeds eenige ruimte in. Men denke, om te blijven bij het onderwerp dat ons bezig houdt, aan de beperktheid van de menschelijke kennis; verder, aan de algemeene logische waarheden, bijvoorbeeld aan die welke men aanduidt met de formule A = A, enz., enz.

Dat er dergelijke onveranderlijke waarheid is erkent onze interpres van Comte's filosofie ook. Hij vindt (bl. 42) een der gelukkigste omschrijvingen van den geest der positieve filosofie in deze voorspelling aangaande de toekomst der filosofie, die Schelling eens verkondigde: „Dan zal het empirisme niet meer voor identisch gehouden worden met sensualisme, als ontzeide het aan de menschelijke kennis alle karakter van algemeenheid en innerlijke noodwendigheid." Maar Huets betoog zou nu aan duidelijkheid zeer gewonnen hebben, indien hij het woord „waarheid" niet gebezigd had in zoo ongewonen zin, en wat, volgens hem, de grondgedachte is van Comte's filosofie in dezer voege had omschreven: de menschelijke kennis is relatief, èn omdat zij, wat sedert Kant door verreweg de meeste filosofen en door alle natuurkundigen wordt geleerd, fenomenaal is; èn omdat de menschheid zich ontwikkelt onder den invloed van de in deugdelijkheid en omvang steeds toenemende kunst van observatie, zóódat in een later tijdperk veel voor dwaling wordt gehouden wat men in een vroeger tijdperk, op toenmalige goede gronden, voor waarheid hield. Indien dit de grondgedachte van Comte's filosofie ware dan zouden wij haar, althans met het oog op de nieuwere Duitsche wijsbegeerte, eene niet meer weer-

sproken stelling kunnen noemen, die den glans der nieuwheid sedert lang verloren heeft. Maar misschien staat Huet ons toe, dat wij het boven aangehaalde uit bl. 24 corrigeeren naar het aangehaalde uit bl. 123, dat Comte's verdienste „niet zoozeer in het stellen van het enkel verschijnselmatige van onze kennis ligt, als wel in de wijze, waarop hij dat beginsel aanvaardt en in de getrouwheid waarmede hij het handhaaft." In dat geval is *het nieuwe onder de zon* in Comte's filosofie hierin gelegen, dat *hij alléén* onder alle wijsgeeren het beginsel van de relatieviteit der menschelijke kennis volkomen aanvaard en consequent gehandhaafd zal hebben, en is er dus nu, na Comte, op het gebied der wijsbegeerte geen uitzondering meer te verwachten op den regel van den Prediker. Het bevreemdt mij niet, dat Mill en Littré „niet duidelijk hebben bespeurd, dat de relatieviteit der menschelijke kennis de grondgedachte van Comte's filosofie zou zijn" (bl. 24). Hoedanig moet een stelling zijn, waaraan men in eene filosofie den rang van de grondgedachte geeft? In haar moeten, dunkt mij, de voornaamste praemissen sluimeren, waaruit in die filosofie met noodwendigheid voortvloeijen de vaststelling van de grenzen van haar onderwerp en de aard van hare methode. In de onderdeelen en dier eigenaardigheid moet de grondgedachte altijd weer terugkomen als het beheerschend en leidend beginsel, waarvan de omvang en de geaardheid van ieder onderdeel afhangt. Maar in de filosofie van Comte kan die belangrijke rol aan de stelling, dat de menschelijke kennis relatief is, niet worden toevertrouwd. In dat geval zou uit haar de verwerping van alle, ook mogelijk verbeterde, metafysica en van alle psychologie, of wil men liever, de geringe waardeering van de psychologie, zooals een en ander bij Comte voorkomt, moeten voortvloeijen. Doch, juist omgekeerd, is de innerlijke waarneming door middel van de zelfbewustheid, dus psychologie, de weg waarlangs men, in verband met fysiologische en fysische uitkomsten, tot het eigen inzicht in het fenomenale karakter van onze menschelijke kennis komt. En hoe anders wordt men bij dat inzicht voor volslagen scepticisimus, hetwelk ook Comte niet wil, behoed, tenzij door bevestiging van de metafysische hypothese, dat er niet alleen buiten ons een werkelijke objectieviteit bestaat, maar dat er ook tusschen deze en onze menschelijke fenomenale kennis eene proportionaliteit aanwezig is, waarvan, bijvoorbeeld, de proefhoudende uitkomsten

van astronomische onderzoekingen een voldingend bewijs opleveren? Wel verre dus van de uitsluiting van metafysica en psychologie uit het gebied der filosofie te kunnen motiveeren, ligt er in de stelling van de relatieviteit onzer menschelijke kennis een drijfkracht tot de behandeling van psychologie en metafysica.

Ik meen dat de heer Huet heeft misgetast in zijne verheffing van de relatieviteit der menschelijke kennis tot de grondgedachte van Comte's filosofie. Die stelling is bij Comte een afgeleide stelling. Zij heeft bij hem niet denzelfden oorsprong als bij de wijsgeeren, die zoowel de feiten welke de innerlijke als welke de uiterlijke waarneming doet vinden, aan eene wetenschappelijke bearbeiding onderwerpen. In Comte's filosofie vloeit zij voort uit hetgeen, naar mijn gevoelen, de grondgedachte is, namelijk *een gansch eigenaardig, tegelijk eigenlijk en oneigenlijk sensualisme.* Een gansch eigenaardig. Want hem is het ernst met de stelling: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Comte is dus niet in dien zin sensualist, dat hij den menschelijken geest als een blad wit papier voorstelt, die slechts lijdelijk en getrouw in zich zou opnemen wat de buitenwereld door middel van de zintuigen aanbrengt. In de menschelijke denkbeelden komt een zeker deel toe aan het subject; maar welk deel, en wat uit dat aandeel van het subject kan worden opgemaakt omtrent den aard der objectieviteit en den aard van het subject zelf: met deze vragen laat Comte zich niet in. Doch in dien zin is Comte sensualist, dat hij, alle kennis te recht latende uitgaan van observatie (bl. 151), van de in zijn oog wezenlijke observatie zegt: „*dat zij altijd iets buiten den waarnemer moet betreffen* (bl. 271)". Zoo zegt ook Huet: „De eenheid van het positievisme is subjectief, maar het subject is niet het individu, geen bloote abstractie, maar de menschheid, een waarneembare werkelijkheid (bl. 269)". Hier is „waarneembare werkelijkheid" *uiterlijk* waarneembare werkelijkheid, het onderwerp van wezenlijke observatie, *die altijd iets buiten den waarnemer moet betreffen.* Derhalve: hierin zie ik het tegelijk eigenlijk en oneigenlijk sensualisme van Comte, dat hij, naast de *zintuigelijk* waargenomen natuurverschijnsels, die astronomie en fysica behandelen, ook wel de geestelijke verschijnsels, die de geschiedenis der menschheid leert kennen, tot onderwerpen neemt van wijsgeerige bearbeiding; maar die geestelijke verschijnsels moeten hem *als 't ware*

van buiten af aangebracht worden door middel van de zintuigelijk waarneembare boeken, als vertegenwoordigers van de weleer handelende en hare gedachten openbarende menschheid, waarin de bouwstoffen voor eene wijsgeerige verklaring van den ontwikkelingsgang der menschheid gegeven zijn. Want eerst zóó zijn de uitingen van het vroegere en niet meer tegenwoordige leven der menschheid vatbaar voor *wezenlijke observatie.* Dat in waarheid alléén het uiterlijk waarneembare, *het van buiten af zich bij de wijsgeerige opmerkzaamheid aanmeldende,* voor Comte het veld is van zijn observatie en de bron van zijn positieve wetenschap, zien wij ook duidelijk uitkomen op bl. 328: „alle wetenschap is in laatster instantie wetenschap van den mensch, de natuurwetenschap die aangaande de zich ontwikkelende denkbeelden der menschheid omtrent de natuur, zoowel als de theologie die van de feiten van het menschelijk godsdienstig leven in zijn ontwikkeling." Dat wij hier, in den geest van Comte, aan het van buiten af aangebrachte, uiterlijke waarneembare, moeten denken, blijkt ook op bl. 342, „de waarlijk wetenschappelijke, dat is op positief standpunt bruikbare theologie is een zuiver historische wetenschap", en op bl. 348: „Meent men, dat men met een enkel historische theologie, ook zelfs indien zij zulk een gedaante aannam, altijd zich zou zien beperkt binnen de kennisname van de uiterlijke vormen der godsdienst in woord of daad en nimmer tot haar wezen zou doordringen, — ik geloof dat ook, doch zou het niet anders wenschen. Heeft de geschiedenis van het verstandelijk leven iets anders dan woorden of werken tot haar beschikking? Op dit punt is in het vorige hoofdstuk de positieve methode tegen de pretensiën der psychologie verdedigd. Het daar gezegde geldt ook hier. Wie naast de uitgesproken gedachte nog het denken wil waarnemen, staat volkomen gelijk met hem, die naast de uitingen der godsdienst nog de godsdienst wil waarnemen — staat even goed als hij, die nevens de zaken ook nog de wezens der zaken kent, geheel op metafysisch standpunt."

Ik resumeer. Kan men het sensualisme in het algemeen omschrijven als de leer, dat de inhoud en vorm onzer kennis ons van buiten af wordt aangebracht, *gansch eigenaardig* is dan het sensualisme van Comte, want hij leert, op het voetspoor van Kant, dat de mensch noch wat den vorm, noch wat den inhoud zijner kennis betreft, de werkelijke objectieviteit kan bereiken,

en maar alleen met verschijnsels te doen heeft. Maar toch beschrijft men zijn filosofie het best als een gansch eigenaardig, tegelijk eigenlijk en oneigenlijk *sensualisme*, want hij wil niet anders dan van buiten af aangebrachte kennis in zijn positieve wetenschap opnemen; de wezenlijke observatie, welke de grondslag van echte wetenschap is, *betreft altijd iets buiten den waarnemer*.

Dit sensualisme is de grondgedachte van Comte's filosofie. Zij bepaalt de grenzen binnen welke die filosofie zich beweegt, dat zij alleen uiterlijk waarneembare verschijnsels tot het veld van haren arbeid neemt, en niet verder doordringt dan tot een onderzoek naar de regels „die de mensch opmerkt in de gelijktijdigheid of opvolging der onderscheiden verschijnselen" (bl. 115). Zij is de grond waarom psychologie en de uit deze voortvloeiende metafysica, als berustende op wetenschappelijk ingerichte innerlijke waarneming, geen bijdragen kunnen leveren tot de echte wetenschap. Die grondgedachte is, eindelijk, de reden, waarom de stelling omtrent het fenomenale der menschelijke kennis telkens moet voorkomen òf doorschemeren in Comte's filosofie, en dat wel in dien onbepaalden vorm, zóó, dat zij geponeerd wordt zonder eigenlijk gezegd wetenschappelijk bewijs. Want het fenomenale der menschelijke kennis is de eigenaardigheid van dat belangrijk wereldverschijnsel hetwelk wij „mensch" noemen; en met eene wetenschappelijke verklaring van dat wereldverschijnsel en zijne eigenaardigheden bewegen wij ons op het gebied der psychologie, waarvan Comte verwijderd gehouden wordt door de grondgedachte van zijn filosofie.

Met het bovenstaande heb ik de onjuistheid van de karakteristiek die Dr. Huet van de grondgedachte der filosofie van Comte gegeven heeft, in het licht zoeken te stellen. Ik heb dat niet kunnen doen zonder tevens te laten gevoelen, dat ik volstrekt niet instem met Comte's filosofie. Natuurlijk is het bestek van eene recensie te klein voor eene ontvouwing van de redenen, die mij beletten, om op wijsgeerig gebied de zijde te kiezen van Comte en zijn talentvollen Nederlandschen interpres Huet. En ik onthoud mij thans te gemakkelijker van eene kritiek over Comte's sensualisme, nu ik in ons Tijdschrift gelegenheid genoeg hebben zal, om wijsgeerige inzichten aan het oordeel van ons wetenschappelijk gevormd publiek te onderwerpen.

Maar ik kan dit opstel niet eindigen zonder de winst te rele-

veeren, die wij in onze geleerde wereld hebben gedaan met de intrede in haar van Dr. l'Ange Huet. Zijn proefschrift draagt de blijken van niet gewone gave en studie. Een dergelijk enthusiasme, als hij voor Comte's filosofie aan den dag legt, moge ons, die den Academischen leeftijd reeds langer achter ons hebben, wel wat warm zijn; de voorspelling moge ons op het hart liggen, dat de heer Huet, zoo hij de hedendaagsche filosofie, ook die van Duitschen bodem, blijft beoefenen, de zijde van Comte wel weer verlaten zal: een enthusiasme als het zijne, waarvan ernstige liefde voor de waarheid de ziel blijkt te zijn, gekend te hebben is een voorrecht; het bevat in zich bewijs en belofte tevens van dien ontvankelijken en edelen zin, zonder welken niemand medearbeider kan zijn aan de ontwikkeling der menschelijke kennis.

F. W. B. van Bell.

Paulus nach der Apostelgeschichte. Historischer Werth dieser Berichte. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der Christlichen Religion gekrönte Preisschrift von Ch. J. Trip, superintendent und reformirter Prediger zu Leer in Ostfriesland. Leiden, D. Noothoven van Goor, 275 pag. *f* 3.25.

Men zegt van de polemiek dat zij een ongunstigen invloed heeft op het karakter van hen, die zich met haar bezig houden. Het moge voor velen waar zijn, in meer dan één opzicht houd ik toch polemiek voor minder demoraliseerend bedrijf dan apologetiek. Zij scherpt in elk geval den geest en waar zij niet volstrekt door partijbelang wordt beheerscht, moet zij te ernstig de vraag stellen: waar of onwaar? dan dat zij niet op den duur den waarheidszin versterken zou. Daarentegen wie er zich toe zet apologie te maken, hij loopt gevaar in zijn doel heiliging te vinden voor ieder middel, zich zelf in den waan te brengen, dat tien slechte bewijzen te zamen één goed kunnen vormen, en door allerlei goedhartige maar in letterkundige vragen volmaakt ongepaste overwegingen de kracht der tegenbewijzen ten eene-

male te miskennen. Pectoraal-theologie is nergens meer van ondienst dan in zake van kritiek.

Ik stel dit niet voorop als een eigenlijke acte van beschuldiging tegen den schrijver van de bekroonde verhandeling over de historische waarde der Acta, maar ik mag toch niet ontveinzen, dat deze gedachten bij mij zijn opgekomen onder het lezen van zijn boek. De heer Trip (reeds vroeger in ons land bekend uit zijne ook door het Haagsch Genootschap bekroonde verhandeling over de Theophanieën in de geschiedkundige boeken van het O. T.) is niet ontbloot van literarisch talent. Hij weet aan zijn werk door nauwkeurige indeeling, goede rangschikking en eenvoud van stijl een helderheid te geven, waarvoor ieder lezer hem dankbaar zal zijn. Het ontbreekt ook niet aan juiste opmerkingen en hier en daar zijn de dingen niet onaardig gezegd. Al heeft hij van hetgeen in later tijd over den strijd tusschen de voorstelling der Handelingen en die der Brieven is geschreven nog al een en ander voorbijgezien, hij is toch in het algemeen goed op de hoogte van de literatuur over zijn onderwerp. Waar hij de argumenten zijner tegenpartij mededeelt, geeft hij eerlijk en juist weder wat zij hebben gezegd. Altemaal goede eigenschappen, die, naar ik vermoed, in het bestuur van het Haagsch genootschap bij de beraadslaging over bekrooning den evenaar ten zijnen gunste zullen hebben doen overslaan.

Want, waarlijk! door zijn wetenschappelijke waarde kon dit boek de gouden medaille niet verdienen. Het is een slap boek. Het geheele plan is er op aangelegd de klemmende kracht der argumenten tegen de geloofwaardigheid der Handelingen te ontwijken door de aandacht te verdeelen over zooveel bijzonderheden, dat zij onwillekeurig van de hoofdzaken wordt afgeleid. De door de Tubingers ingebrachte bedenkingen worden niet ontzenuwd, maar op hare waarde wordt telkens zooveel mogelijk afgedongen en het overblijvende dan gelaten voor hetgeen het is. Op de bewering van de onvereenigbaarheid van verschillende data wordt meest geantwoord met een gefingeerde historia facti, waarin de elkander uitsluitende opgaven in schijnbaar goede harmonie naast elkander geplaatst zijn. Nergens staan de punten op de *i*'s.

Reeds niet in de algemeene onderstellingen van den schrijver. Hij is een wondergeloovige. Uitdrukkelijk verklaart hij (bl. 169) „sich zu bekennen zu dem Christlichen *Theismus*," hetwelk, vol-

gens hem, niet uitsluit dat God wonderen doet. Maar aanstonds wordt de beteekenis van deze verklaring weder grootendeels opgeheven door de stelling, dat die wonderen niet zijn „Wunder des Widerspruchs mit dem Naturgesetze, s ondern lediglich Wunder der Ordnung und der Freiheit Gottes." Men zou zeggen: één van beiden, òf een natuurwet erkend en dan is er geen „Wunder der Ordnung" mogelijk òf wonderen aangenomen en dan ook eerlijk daarin afwijking van de natuurwet. Nu zweeft men tusschen een natuurwet die niet bindt en wonderen die in de orde zijn en weet niet waaraan zich te houden, te minder, als men het, op een volgende bladzijde, vindt voorgesteld, als een „gesetzmässige Wirksamkeit" van in 's menschen zinnelijke of geestelijke natuur liggende krachten, dat Paulus *door zijn blik* Elymas met blindheid heeft geslagen. Wordt er in de Hand. van een hemelsche verschijning en van visioenen gesproken, de schrijver houdt aan de objectiviteit van hetgeen er gezien werd vast, maar weder niet zoo dat het als een gewoon, natuurlijk zien kan worden opgevat; veeleer wil hij gedacht hebben aan een voor ons nog ondoorgrondelijk rapport tusschen de hoogere en onze lagere wereld (bl. 58). Had men niet recht te verwachten, dat hij duidelijk had verklaard wat verschijningen en visioenen waren voor Paulus en diens tijdgenooten en of hij, als hij die voor iets objectief-reëels houdt, hetzelfde bedoelt als zij?

Maar stellen wij die bedenkingen ter zijde om na te gaan hoe in dit geschrift geantwoord is op de gestelde vraag: welke historische waarde hebben de berichten van de Hand. der Apost. over den apostel Paulus, met het oog op de daartegen ingebrachte bezwaren?

Ieder weet, hoe het met deze quaestie is gesteld. De historische geloofwaardigheid van de Acta is in den nieuweren tijd bestreden geworden met een polemiek, die haar steunpunt zoekt in Paulus' eigene brieven, vooral in dien aan de Galaten. Wat hij daarin zegt over zijne verhouding tot de oudere apostelen heeft dubbele waarde omdat het door hem wordt aangevoerd juist ten bewijze voor de zelfstandigheid van zijn apostolaat. Het is dus wel te denken, dat hij zelf scherp zal hebben toegezien alles met onberispelijke nauwkeurigheid te vermelden en waar zijne opgaven afwijken van die der Hand. kan het niet twijfelachtig zijn, aan welke van beide bronnen men geloof heeft te

schenken. Van hetgeen beide gelijkelijk verhalen is niets van zoo groot belang als het bericht in Hand. XV en Gal. II over de samenkomst van Paulus met de Jeruzalemsche apostelen. Dit verhaal is de sluitsteen van de geheele voorstelling, door de Hand. gegeven, van de verhouding tusschen de hoofden der gemeente te Jeruzalem en den heidenapostel. Nu hebben Schneckenburger, Baur, Zeller, Schwegler, Volkmar aangewezen, dat die berichten niet alleen niet overeenstemmen, maar zoover en op zulk een eigenaardige wijze van elkander afwijken, dat er aan de zijde van de Hand. nog aan iets anders dan vergissing en onnauwkeurigheid moet worden gedacht. Met name worden daar zoowel Petrus en Jakobus, als Paulus ten tooneele gevoerd in rollen, die zij, èn volgens Paulus' eigene verklaringen èn naar andere historische data, onmogelijk in de werkelijkheid kunnen hebben vervuld. Dit verschil is door genoemde critici in verband gebracht met den ook van elders bekenden stand der partijen in de apostolische en na-apostolische kerk; men heeft verder de voorstelling in de Hand. onderzocht en overal denzelfden karaktertrek weêrgevonden, dat het beeld van Petrus met verdachte tinten van vrijzinnigheid, dat van Paulus met de kleuren van het judaïsme geteekend is; men heeft in de als historie medegedeelde bijzonderheden over beide apostelen het streven opgemerkt om hen als elkanders gelijken niet alleen in zienswijze, maar ook in levenservaringen en apostolische werkzaamheid te doen voorkomen. Zoo is men gekomen tot de onderstelling, dat er in de historiographie van de Hand. een bepaalde toeleg schuilt om door een bijzondere voorstelling van de gebeurtenissen in den apostolischen tijd, en van karakter en werkzaamheid der hoofdpersonen in den toen gevoerden strijd, zekere kerkelijke bedoelingen te bevorderen, m. a. w. dat het een Tendenz-geschrift is ten bate van de verzoening tusschen het Joodsch-Christendom en het Paulinisme. Bij deze hypothese verloor het boek natuurlijk een goed deel van zijne historische waarde. Niet alleen, dat het dan uit veel later tijd afkomstig moest zijn, maar de inhoud kwam zoo in verdenking van overal met datzelfde doel bewerkt te zijn en dus nergens onvoorwaardelijk vertrouwen te verdienen. Intusschen kwam het niemand in de gedachte nu ook alles wat het boek verhaalt voor fictie te houden. Integendeel, de grondslag werd door ieder als historisch beschouwd en verreweg het meeste, vooral van hetgeen op Paulus' werk-

zaamheid betrekking heeft, als geloofwaardig aangenomen. Aan tegenspraak van deze opvatting heeft het niet ontbroken, Het beste daaronder werd geleverd door Lechler en Ritschl. Maar beiden werden weder door Hilgenfeld, in den eersten jaargang van zijn Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie, weerlegd op eene wijze, die het dubbel jammer maakt, dat de heer Trip zijne polemiek geheel schijnt te hebben voorbijgezien.

Hoe moet nu die vraag, bij eene vernieuwde behandeling, worden aangevat? Onze schrijver heeft, den leiddraad der Hand. volgende, van elk afzonderlijk gedeelte achtereenvolgens de historische waarde trachten te bewijzen. Aan dit algemeene eerste deel heeft hij dan een tweede toegevoegd, waarin hij meer in het bijzonder de wonderen, de leer en het karakter van Paulus volgens Lukas behandelt. Daarbij heeft hij goed gezien, dat de opvatting van Hand. XV van te groot belang is voor de kritiek dan dat dit hoofdstuk op zijne plaats tusschen de berichten over de eerste en de tweede zendingreis zou kunnen besproken worden. Zoo heeft hij het ingevoegd tusschen de verhalen van Paulus' eerste werkzaamheid en die over zijne reizen. Men zou kunnen meenen, dat het ook zoo nog niet genoeg op den voorgrond komt. De kritiek van het boek is geheel afhankelijk van het antwoord op de vraag of het een Tendenz-geschrift is of niet? Wat baat het bijv. of men de wonderverhalen over Petrus en die over Paulus stuk voor stuk met elkander vergelijkt om in kleine bijzonderheden een verschil aan te wijzen dat recht zou geven de hypothese van eene door den auteur bedoelde parallelie tusschen beide apostelen te verwerpen? Het is immers duidelijk, dat, als eenmaal de Tendenz erkend is, dat verschil niet kan verhinderen uit de overeenkomst in de algemeene trekken te besluiten tot den toeleg van den auteur om den eenen apostel tot den tegenhanger van den andere te maken. Om zekerheid te verkrijgen, uit welk oogpunt het geheel en dus ook ieder onderdeel moet beschouwd worden, is het noodig vóór alles voor dat verhaal, dat, zoo als ik zeide, de sluitsteen van de geheele voorstelling vormt, de vraag naar de aanwezigheid eener bepaalde Tendenz uit te maken. Het resultaat waartoe men daar komt moet natuurlijk ook aan het overige getoetst worden, maar de geschiedenis der interpretatie van ons boek heeft reeds genoeg bewezen, dat de maatstaf waarnaar alle uitleggers hun opvatting van het overige regelen is de door hen erkende overeen-

stemming of afwijking van Hand. XV en Gal. II. De Heer Trip, die zich tot apologeet van de historische geloofwaardigheid der Hand. heeft gesteld, moest dus ook vooral het 15[de] hoofdstuk handhaven tegen al de daartegen aangevoerde bezwaren. Hoe heeft hij zich van die taak gekweten? Het kwam er op aan de argumenten van de tegenpartij één voor één te ontleden en in hun onwaarheid ten toon te stellen. Zoo ergens in het geheele boek dan was hier een klemmend betoog van noode. Wat vinden wij? In Abschnitt II van het 1[ste] deel wordt eerst een overzicht gegeven van de voorstelling in de Hand. en die in de Gal. en de overeenstemming tusschen beiden aangewezen. Dan volgt de behandeling der punten van verschil, namelijk: 1°. het doel van de reis naar Jeruzalem, 2°. de vorm der onderhandelingen, 3°. de teekening der partijen, 4°. de uitslag der onderhandelingen. Onder 1°. wordt gesproken over het verschil tusschen de Hand. die het voorstellen alsof Paulus door de Antiocheensche gemeente was afgevaardigd om de opgekomen moeilijkheden aan het oordeel van de apostelen en de gemeente te Jeruzalem te onderwerpen, en hetgeen Paulus zelf zegt, dat hij κατὰ ἀποκάλυψιν is opgegaan om aan die te Jeruzalem zijn evangelie voor te leggen. De Heer Trip meent dit bezwaar te kunnen wegnemen door de opmerking, dat Lukas de zaak voorstelt uit het standpunt der gemeente, Paulus uit zijn eigen standpunt. Van meer belang is hetgeen onder 2°. wordt behandeld. De schrijver noemt hier zelf van hetgeen door Zeller en anderen is aangevoerd: in de Hand. is sprake van een officieële vergadering der gemeente, naar het schijnt onder presidium van Jacobus, — Paulus zegt daarvan niets; hoe kon Paulus die vergadering en hare besluiten geheel verzwijgen, als hij toch, volgens de Hand., zich verbonden had, deze overal te verbreiden? Waarom verwijst hij zijne tegenpartij in Galatie niet naar de vrijzinnige verklaringen, volgens de Hand., door Petrus en Jacobus zelven afgelegd? Waarom beroept hij zich niet op den vrijbrief, volgens de Hand., aan de heiden-christenen uitgereikt, waarmede hij aan de joodsche ijveraars op eenmaal het stilzwijgen kon hebben opgelegd? — Wij zijn verlangend te zien hoe deze gewichtige bezwaren uit den weg zullen worden geruimd. Er wordt aangetoond, dat het κατ' ἰδίαν in Gal. II 2 vertaald moet worden: afzonderlijk, en zoo ook bij Paulus een meer algemeene en een meer bijzondere samenkomst moeten onderscheiden worden. Laat dit waar zijn, hoe

brengt men dan nog in het bericht van Paulus de voorstelling in van een synode, die uitspraak had te doen over het recht van Paulus' evangelieprediking. Maar nu verder? Nu verder volgt er niets dan een geheel ongemotiveerde verzekering, dat het voor Paulus zonder eenig belang was zich te beroepen op de openbare beraadslagingen en het decreet waartoe zij hadden geleid, daar dit toch spoedig als onhoudbaar was vervallen. Alsof dan de geheele voorstelling door Paulus van het gebeurde te Jeruzalem gegeven niet onwaar werd door de verkeerde teekening van zijne verhouding tot de oudere apostelen! Een zonderlinge methode, wel de bezwaren te noemen, maar ze voor 3/4 eenvoudig onopgelost te laten en dan uit te roepen, dat de schijnbare tegenspraak „sich auflöst in eine solche Harmonie, dasz Beider Berichte sich gegenseitig ergänzen." bl. 87. Onder 3°. volgt nu de teekening der in Jeruzalem optredende partijen. Ook hier worden eerst de bedenkingen tegen het verhaal der Hand. vermeld. Het is in strijd met Paulus' eigen bericht en met zijn bekende beginselen dat hij aan de Jeruzalemsche vergadering de rechtspraak in dit geschil zou hebben toegekend. In de Hand. zijn de rollen geheel omgekeerd; Petrus en Jakobus zijn de liberale mannen; hoe is dit in overeenstemming te brengen met hetgeen men verder van hen weet, de handelwijze der τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου te Antiochie en den invloed dien zij op Petrus uitoefenen? De schrijver had er nog kunnen en moeten bijvoegen: hoe is het te rijmen met de kerkelijke overlevering aangaande hen? Wat vinden wij nu in zijne repliek? Zoo als zich verwachten laat, scheidt hij de apostelen af van de ψευδάδελφοι in Gal. II : 4 om voor hen zooveel meer ruimte voor vrijzinnigheid te winnen. Men kan betwijfelen of die ψευδάδελφοι wel zooveel zouden beteekend hebben als men achter hen niet het gezag van een Jakobus had zien schuilen. Maar nu blijven de redevoeringen in de Hand. nog over. Verbiedt niet alles te gelooven, dat Petrus en Jakobus zich zouden hebben uitgelaten zoo als het daar wordt voorgesteld? Neen, antwoordt onze schrijver, want als zij minder vrijzinnig waren geweest, had Paulus hun onmogelijk, volgens zijn eigen bericht, de rechterhand der gemeenschap kunnen reiken en zij hem evenmin. Op dien grond zullen wij moeten aannemen, dat er zelfs geen „Gegensatz" tusschen Paulus en de andere apostelen bestond, maar alleen tusschen hem en de valsche, ingeslopen broeders (bl. 92.) Maar wat beteekent die rechterhand der gemeenschap

in Gal. II 9 dan meer, dan dat men den broederlijken zin niettegenstaande het verschil van inzichten ongeschonden heeft bewaard en aan elke der beide partijen vrijheid heeft gelaten om, op haar eigen terrein, naar eigen overtuiging te handelen? Uit welk woord van Paulus is het zelfs van verre op te maken dat zijne beginselen de goedkeuring van een Jacobus en Petrus zouden hebben verworven? Voor deze en al dergelijke vragen, die hier niet behoeven herhaald te worden omdat ze reeds zoo menigmaal zijn gedaan, heeft de Heer Trip geen enkel antwoord, dan alleen: zij hebben toch elkaar de hand gegeven. Moeten wij ons daarmede tevreden stellen? Eindelijk blijft het decreet nog over, door het apostelconvent, volgens de Hand. uitgevaardigd. De bezwaren worden weder genoemd: de erkenning van deze bepalingen was voor Paulus onmogelijk, wilde hij niet bepaald ontrouw aan zijne beginselen worden; Paulus verklaart uitdrukkelijk dat hem niets is opgelegd, dat het eenige waartoe hij zich verbonden heeft is de zorg voor de armen der moedergemeente. De oplossing wordt door den schrijver gezocht in den tijd waarin de brief aan de Galatiërs geschreven werd. Toen beweert hij, met verwijzing naar hetgeen Paulus aan de Corinthiërs over het gebruik van offervleesch schrijft, hadden de besluiten van Jeruzalem zich zelven al lang overleefd; zij hadden slechts tijdelijk gediend om de scheuring tusschen de geloovigen te voorkomen, maar spoedig was het gebleken hoe onvoldoende zij waren om op den duur den vrede te verzekeren en zoo waren zij in onbruik geraakt. Wat zou Paulus nu nog daarvan melding maken, daar zij uit een theoretisch oogpunt geene waarde hadden en zij voor de praktijk ook reeds lang zonder beteekenis waren geworden? Alles goed, wanneer dat *οὐδὲν προσανέθεντο* van Gal. II : 6 en dat *μόνον* van vs, 10 alleen dienden tot herinnering van zekere historische bijzonderheden, waarvan verder geen gebruik werd gemaakt; — maar nu juist daarin de kracht ligt van het betoog door den apostel gevoerd voor zijne zelfstandigheid, kon hij dan, wetende dat hij zich in die bepalingen de wet had laten stellen door de oudere apostelen, zoo schrijven, zonder zich aan oneerlijkheid schuldig te maken?

Het doel van den Heer Trip bracht niet mede de bezwaren tegen de geloofwaardigheid van Hand. XV zoo te ontvouwen en in hun onderling verband voor te stellen, dat daarop het volle licht viel.

Had hij dit gedaan, de lezer zou nog een geheel anderen indruk van hun beteekenis hebben gekregen. Maar zelfs, als men iemand, die in staat was de zaak onpartijdig te beoordeelen, alleen dit boek in handen gaf, en hem uitnoodigde de door den schrijver genoemde bedenkingen te vergelijken met de daaraan toegevoegde weerlegging, kan er eenige twijfel bestaan of deze zou door hem geheel onvoldoende worden verklaard? Wat is er eigenlijk wezenlijk weerlegd van hetgeen door de Tubingers en anderen is aangevoerd ten bewijze der onvereenigbaarheid van Hand. XV en Gal. II, tot ondersteuning van hunne hypothese eener bepaalde Tendenz in de voorstelling der Hand.? Veel daarvan is nauwlijks aangeroerd en wat het overige aangaat, komt zijn tegenbewijs grootendeels neer op de bewering van een verschil in standpunt tusschen de beide berichtgevers, alsof daarmede iets was gewonnen, zoolang het recht van het standpunt, waarop de auteur der Hand. zich plaatste, niet is betoogd.

Uit hetgeen ik aangaande de opvatting van den Heer Trip mededeelde kan ieder, die eenigzins met dit onderwerp bekend is, zonder veel moeite opmaken, hoedanig de verdere oplossing der bezwaren tegen de geloofwaardigheid der Hand. zal zijn.

De handelwijze van Petrus te Antiochië Gal. II: 11 sqq. moet beschouwd worden als een tijdelijke inconsequentie. „Nicht sein *Paulinisiren*, sondern sein *Judaisiren* war Ausnahme von der Regel" bl. 105. Eer wij deze stelling onderschrijven, zullen er nog andere bewijzen moeten worden bijgebracht dan die wij hier vinden: dat Lukas in zijn evangelie veel ter eere van Petrus zegt, dat Silas zoowel later de vriend van Petrus als vroeger die van Paulus is geweest, dat de eerste brief van Petrus geheel in Paulinischen geest is geschreven. De authentie van het 3de evangelie en van den aan Petrus toegekenden brief schijnt dus vast te staan. Trouwens dit kan ons niet bevreemden bij een schrijver die zelfs geen bezwaar heeft tegen de erkenning van 13 echt-Paulinische brieven (bl. 39). Maar men moet toestemmen dat voor hen wier kritiek van de canonische literatuur hen tot meer negatieve resultaten heeft geleid, de genoemde bewijzen voor het doorgaande „Paulinisiren" van Petrus niet zeer afdoende kunnen zijn. Maar al ware dat zoo niet, wat is er dan nog voor de geloofwaardigheid der Hand. gewonnen? Wanneer zoo kort geleden de besluiten van Hand XV waren vastgesteld, blijft de houding van Petrus te Antiochië en de bestraffing door Paulus even raad-

selachtig, hetzij men Petrus voor een paulinist, hetzij men hem voor een judaist houde. En het geheel verzwijgen van dezen strijd in de Hand., wordt het genoeg verklaard door de opmerking, dat de auteur toch de scheiding van Paulus en Barnabas verhaalt, die daarvan een gevolg zou zijn? (bl. 108) Dezelfde miskenning van de beteekenis der bezwaren vindt men ook elders. Zoo, waar het geheel ontbreken van den naam van Titus in het verhaal der Hand. als iets louter toevalligs wordt voorgesteld (bl. 109), waar de onbekendheid der Joden te Rome met het bestaan van eene christelijke gemeente aldaar wordt verklaard voor eene „vorsichtige Art officiell zurückhaltenden Benehmens" (bl. 153); waar alle verband geloochend wordt tusschen de verhalen der Hand. over hemelsche openbaringen aan Paulus te beurt gevallen en de beschuldiging volgens de Homiliae Clementinae, tegen de paulinisten ingebracht, dat hun meester het radicaal van een getuige van den Heer miste (bl. 179); waar het bewijs door Baur c. s. aan een reeks van voorbeelden ontleend voor de stelling, dat het den auteur van de Hand. te doen is om een bepaalde parallelie tusschen Petrus en Paulus, van zijne kracht wordt beroofd door den toeleg om al die voorbeelden afzonderlijk en niet in hun onderling verband te behandelen; waar de ijver van Paulus, volgens de Hand., om de hooge feesten te Jeruzalem te vieren, wordt goed gemaakt met de opmerking, dat hij wist dan aldaar de meeste buitenlandsche christenen te zullen ontmoeten (bl. 235); waar de besnijding van Timotheus wordt gerechtvaardigd met de onderscheiding dat die niet, zooals bij Titus door bekrompen joodsch-christenen werd gevorderd, maar diende om ergernis bij de Joden te voorkomen (bl. 238); kan men in ernst beweren, dat de bestrijders van de geloofwaardigheid der Hand. zich door zulke argumenten voor verslagen moeten houden?

Dat ook bij den heer Trip, waar hij het verhaal van Paulus' laatste verblijf te Jeruzalem behandelt, het karakter van den apostel wordt opgeofferd aan de authentie der Hand. is niet meer dan natuurlijk. Hoe toch zou de dubbelzinnige houding door Paulus, volgens dat verhaal, op aanraden van Jakobus aangenomen, kunnen worden gerechtvaardigd? Maar als wij verder (bl, 255 vgg.) met allerlei kunst- en vliegwerk de handelwijze van Paulus voor het Sanhedrin, volgens Hand. XXIII, hooren verdedigen, dan kunnen wij de vraag niet weerhouden, of het aan-

gaat zoo het kromme recht te buigen? Mogelijk zullen velen met mij van oordeel zijn, dat eer wij al wat over dat laatste verblijf te Jeruzalem verhaald wordt, op rekening stellen van een man met zulke antecedenten als de apostel Paulus, wij nog andere bewijzen voor de geloofwaardigheid van het boek der Handelingen noodig hebben, dan die ons in dit geschrift worden aangeboden.

Slechts een zeer klein gedeelte van de theologische literatuur in ons vaderland gaat over onze grenzen. Wij zijn bij de Duitsche geleerden nog zoo goed als onbekend. Het gaat mij daarom wel eenigszins aan het hart, dat juist de twee geschriften over den apostolischen tijd, die in ons land bekroond ook buitenslands algemeen zullen worden gelezen, zijn de boeken van Lechler en Trip.

Ik vrees zeer voor den laatste, dat ook de dubbele lauwerkrans, nu om zijn hoofd gevlochten, hem niet beveiligen zal voor het scherpe zwaard van den extraordinarius te Jena, dat vroeger ook aan Lechler recht heeft gedaan.

L. W. E. Rauwenhoff.

LITERARISCH OVERZICHT.

Het spreekt van-zelf, dat een theologisch tijdschrift, uitgaande van moderne beginselen, zich niet beperken kan tot datgene wat men tot hiertoe uitsluitend theologie heeft genoemd. Dat de studie der christelijke en om harentwil ook der israëlietische godsdienst hoofdzaak zal blijven, omdat deze beide het hoogste standpunt der godsdienstige ontwikkeling van twee bijzondere reeksen vertegenwoordigen, omdat met andere woorden de laatstgenoemde de zuiverste der dogmatische volksgodsdiensten, de eerstgenoemde de reinste der wereld-godsdiensten is — wie zou het anders verwachten? Maar het onderzoek der andere godsdiensten moet geen bijzaak blijven, zooals tot heden, hetzij dan als aanhangsel of als inleiding; het moet meerenmeer een integreerend deel onzer wetenschap worden. In ons overzicht zal dan ook steeds een plaats worden afgezonderd ter bespreking van hetgeen op dit gebied wordt geleverd. Helaas! zonder bedeeld te zijn met de gaaf der profetie kunnen wij nu reeds voorspellen, dat wij meest van den vrijen invoer gebruik zullen maken; dat de werken waarop wij hier zullen wijzen, voor het grootste deel niet van nederlandschen, maar van vreemden oorsprong zullen zijn. Zoo is het ditmaal althans.

Het belangrijkste waarop wij thans de aandacht moeten vestigen is de volledige vertaling van de teksten en fragmenten, die den naam van Hermes Trismegistos dragen; een vertaling die wij verschuldigd zijn aan de hand van Dr. Louis Ménard en aan een prijsvraag uitgeschreven door het fransche Instituut. De eerste goede uitgave van de Hermesteksten, die van Parthey, in 1854 te Berlijn onder den titel van Hermetis Trismegisti Poemander verschenen, bevat slechts die stukken, waarvan wij den geheelen griekschen tekst bezitten. Van de overige, die slechts uit een latijnsehe vertaling bekend zijn, of van de talrijke fragmenten bij Stobaeus, Cyrillus, Lactantius en Suidas te vinden heeft de geleerde filoloog de uitgaaf beloofd, maar nog niet openbaar gemaakt. Intusschen ontvangen wij hier de fransche vertolking van al de stukken die bekend zijn, in vier boeken verdeeld. Het

eerste bevat den Poimandrès en de dertien gesprekken die daarbij behooren; het tweede, den zoogenaamde Asklèpios, waarvoor M. den titel: *discours d'initiation (τέλειος λόγος)*, dien Lactantius levert, verkiest; het derde al de belangrijke en vrij uitgebreide fragmenten van het Gewijde Boek, getiteld: de Maagd der wereld (of: de oogappel der wereld? *κόρη κόσμου)*; terwijl in het vierde de Definities van Asklèpios met andere fragmenten van minder omvang en beteekenis vereenigd zijn. Een belangrijke en uitvoerige studie over den oorsprong der hermetische geschriften, gaat aan de vertaling vooraf.

Met groote zorg worden in het onderzoek de theozofische uitspraken van den gewaanden Hermes met de latere grieksche filozofie, de egyptische godsdienst en de denkbeelden der alexandrijnsche joden vergeleken. Al deze elementen vindt Ménard in de hermetische boeken vertegenwoordigd. Bepaald christelijke leerstellingen meent hij daarin niet aan te treffen. En dat niettegenstaande de oudste christenleeraars aan deze boeken een blijkbaar onbeperkt gezag toekenden, en ze nauwelijks lager schatten dan de schriften van het Oude en Nieuwe Testament. Even als de sibyllijnsche boeken waren de hermetische in hun oog geïnspireerd, en zij beriepen zich daarop met geen minder vertrouwen dan op de profetiën van het O. V. Lactantius meende dat Hermes bijna de geheele waarheid ontdekt had, ofschoon de dichterlijke kerkvader niet wist te zeggen hoe. Het lijdt echter geen twijfel, dat de geschriften, waarin Lactantius en velen na hem de onwraakbare getuigenissen der oudste egyptische godsdienstleer dachten te bezitten, niet veel ouder dan die kerkelijke schrijver zelf zijn. Reeds Casaubonus gevoelde dit. Volgens hem waren ze afkomstig van een jood of een christen. Jablonski ziet er de hand van een gnostikus in. Anderen, met name Creuzer en Guigniaut, beschouwen ze als het werk van een der laatste grieksche wijsgeeren, die daarbij van eenige leerstukken der oud-egyptische godsdienst heeft gebruik gemaakt. Ménard heeft een andere meening. Volgens hem is de schrijver een egyptenaar, of liever dankt het werk zijn oorsprong aan een egyptische school, die de alexandrynsche, grieksch-joodsche wijsbegeerte met eenige bestanddeelen der stervende godsdienst van Oud-Egypte vermengde, en, hoewel hoog ingenomen met gnosis, geen gnostikus, nog veel minder een christen, ja hoogstwaarschijnlijk met het Christendom niet of weinig bekend was. Zoo vullen deze boeken van Hermes den driemaal grootsten de ontbrekende ruimte aan tusschen Philo met de hellenizeerende joden en de gnostieken; een schakel vooral door den Poimandrès en de Bergrede over de weder-

geboorte en den regel der stilzwijgendheid geleverd. En dit gevoelen heeft de vertaler met krachtige argumenten gestaafd.

Maar ook voor de kennis der christelijke oudheid en voor het recht begrip van de wording der christelijke leer zijn de hermetische geschriften van het grootste gewicht. De verwantschap met de paulinische denkbeelden is onloochenbaar, die met het 4e evangelie zeer nauw. Den ganschen proloog van Johannes vindt men naar den inhoud en met andere woorden in den Poimandrès terug; slechts de vleeschwording van het Woord is een eigenaardig christelijk idee. Trouwens dat de oorsprong der Logosleer in Egypte moet gezocht worden, lijdt geen twijfel. Ménard haalt onder anderen de volgende woorden van Mariette, in diens *Mémoire sur la mère d'Apis* aan: „Une stèle du musée de Berlin appelle le soleil le *premier né*, le fils de Dieu, le Verbe. Sur l'une des murailles du temple de Philae.... et sur la porte du temple de Médinet-Abou, on lit: C'est lui, le soleil, qui a fait tout ce qui est, et rien n'a été fait sans lui jamais," ce que saint Jean, précisément dans les mêmes termes, dira quatorze siècles plus tard du Verbe." Zoo doet ook het slot van het „Discours universel d'Hermes à Asclèpios" in het 1e Boek, waar met grooten nadruk betoogd wordt, dat het goddeloos is iemand anders dan God goed te noemen, door inhoud en woorden onwillekeurig denken aan Lukas XVIII, 19 *Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.*

Met één woord, wij hebben in den Hermes Trismegistos een merkwaardig monument uit die eeuw van gisting, toen door de samensmelting van het Evangelie met het erfdeel van de godsdiensten der oudheid het Christendom ontstond. Evenals de grieken, de joden, de romeinen, zoo poogden ook deze egyptenaars een oplossing te geven van de groote vragen die hun tijd bewogen, en waarvan ook de christelijke kerk een verklaring gaf. Deze laatste is aangenomen door de menschheid. En het schijnt dat de grieksch-egyptische filozofen, wier wijsheid in deze schriften vervat is, dit zelven duchtten. De auteur van den Asclèpios (de inwijdingsrede) ziet met een somberen blik de toekomst te gemoet. Met een welsprekendheid, hier vooral zeldzaam, voorspelt hij den tijd dat zijn geliefd Egypte door vreemdelingen overstroomd, en de aanbidding der goden bij de wet zal verboden worden. „Dan zal deze grond, geheiligd door zooveel kapellen en tempels, met graven en dooden bedekt worden. O Egypte! Egypte! van uw godsdiensten zal niets anders overblijven dan eenige onzekere verhalen, die het nageslacht niet meer gelooven zal, woorden op steen gegrift die uw vroomheid vertellen. De Scyth of de Indiaan,

of eenige andere barbaarsche nabuur, zal Egypte bewonen. Het goddelijke zal weder ten hemel stijgen, de verlaten menschheid zal geheel-en-al sterven, en Egypte zal woest zijn, beroofd van menschen en goden."

Mag het werk van Ménard krachtig worden aanbevolen, voor een ander werk over egyptische godsdienst, onlangs door een zijner landgenooten in het licht gegeven, moet ernstig worden gewaarschuwd. De heer Ollivier Beáuregard heeft een zeer lijvig boekdeel gevuld met zeer zonderlinge lucubraties, en geeft daaraan den titel van: *Les divinités égyptiennes, leur origine, leur culte, et son expansion dans le monde, à propos de la collection archéologique de feu le Docteur Ernest Godard.* Indien dit boek, dat drie gulden, en evenzooveel guldens teveel kost, door zijn auteur bestemd is, om verwarring te stichten, dan heeft hij dat doel volkomen bereikt. Het is een feit, dat de mythologie en godsvereering der oude egyptenaars, althans in later tijd, slechts het zinnelijk hulsel waren van kosmogonische theoriën en wezenlijk godsdienstige gevoelens; en het is evenzeer een feit dat de aanbidding der bewoners van het Nijldal een grooten invloed heeft uitgeoefend op de vorming van het oude Christendom; maar deze feiten worden door den heer Ollivier Beauregard misbruikt tot het smeden van de onzinnigste hypothezen, die hij als onloochenbare waarheden verkondigt. Het grofste euhemerisme wedijvert hier met het versletenste symbolisme. Behalve datgene wat de schrijver van bekwame en vertrouwbare egyptologen overneemt, is alles verkeerd. De methode is geheel onwetenschappelijk. Het boek is een dikke Tendenzbeer. Want eigenlijk wordt de samensteller door niets anders beheerscht dan door een heftigen afkeer van de israëlietische en christelijke godsdiensten. De egyptische was op zijn minst even zuiver, en uit de bonte mythologie der chamieten weet Beauregard een monotheisme te voorschijn te goochelen, waarvoor de volger van Mohammed beschaamd staat. Van egyptische godheden mag niet gesproken worden; alles wat men daarvoor gehouden heeft zijn zinnebeeldige figuren. Mozaïsme, Mohammedanisme en Christendom zijn eigenlijk slechts verbastering van het egyptische stelsel. Dit aan te toonen was het doel van Beauregard. Hij gelooft daardoor een eerlijk werk, een werk van geweten volbracht, ja zelfs echt christelijk gehandeld te hebben. Want gelijk het een christelijk werk is, aan Cezar te geven wat Cezar, aan God wat Gode behoort, zoo is 't niet minder christelijk aan de egyptenaars te geven wat hun toekomt. Deze slachtoffers van den laster moeten in eere hersteld worden. En laster is het dat zij aan een veelheid van goddelijke wezens geloofden. Gelijk de

grieken onder den naam van Zeus, de hebreën onder dien van Jehova, de Romeinen onder dien van Jupiter, gelijk christenen, mohammedanen en hindus, zoo vereerden de egyptenaren onder den naam van Amon-ra den eeuwigen, eenigen, ondeelbaren God, den onzienlijken en onstoffelijken. Zeshonderd bladzijden onzin leiden tot deze zeker zeer verbazende slotsom. Een ieder zij gewaarschuwd en wachte zich voor schade.

Een ander curiosum is het werk van Wilhelm Obermüller, onlangs te Leipzig bij Ludwig Denicke verschenen onder den titel van *Deutsch-keltiches geschichtlich-geographisches Wörterbuch zur Erklärung der Fluss-Berg-Orts-Gau-Völker- und Personen-namen Europas, West-Asiens, und Nord-Afrikas im Allgemeinen, wie Deutschlands insbesordere nebst den daraus sich ergebenden Folgerungen für die Urgeschichte der Menschheit.* Wat de heer O. zich in dit boek, waarvan totnogtoe slechts de eerste aflevering gedrukt is, heeft voorgesteld te bewijzen, is niet meer of minder dan dit, dat de keltische beschaving de oudste van alle is; dat daaruit de gansche oudheid verklaard en ook de mythologie van het chamietisch-semietische en aryo-europesche ras moet worden afgeleid. Alle godennamen worden daarom tot het keltische teruggebracht. Ammon, Amun, de god van Thebe, wiens naam door de egyptologen met: „de verborgene” werd overgezet, beteekent of amhain=man, of amhain=water. De laatste verklaring komt hem de waarschijnlijkste voor. Amun toch werd, zooals bekend is, in een oasis vereerd. Oasis en water is hetzelfde, want ook oasis komt van ais, dat evenzeer water beteekent. De god heeft zijn naam dus ontleend van de plaats zijner aanbidding. Obermüller vergeet daarbij dat Amun lang voordat men hem in de oasis een tempel oprichtte te Thebe werd vereerd. Thebe zelf komt van deo of daimh=tempel en an of nae=lieden, en beduidt *dus* „tempelstad.” Daardoor vervalt alzoo de afleiding van Brugsch, waardoor hij die van Lepsius wijzigde en verbeterde, en volgens wien Thebe zijn naam ontleent van de godin Ape met het vrouwelijk artikel t, aan wie een der tempels was gewijd. Osiris, die hierogl. As-ar heet, een naam om zeer te vermoeden redenen nog niet genoegzaam uit het egyptisch verklaard, omdat hij waarschijnlijk een zoogenaamd semietische god is, wordt bij Obermüller: de groote waterman, in 't keltisch Ais-air-aith. Menschen met de liberale wetten eener zoodanige etymologie niet bekend, zouden misschien genegen zijn te vragen, hoe het komt dat de egyptenaars zelven den naam hunner godheid verminkten, terwijl de grieken dien in oorspronkelijke reinheid bewaarden; immers Osiris

komt veel nader aan dat keltische Ais-air-aith dan Asar, en misschien wekt het bij hen eenige achterdocht op, dat die „groote waterman" samenhangt met een zeer late en slechte verklaring van den Osiris-mythus, die den god geheel met den Nijl vereenzelvigt; maar dit zijn bezwaren die de keltische etymoloog zonder twijfel niet tellen zou. De hebraici zal het genoegen doen te vernemen, dat Adonai en Adonis dezelfden zijn als Odhinu en Iduna, en dat al deze namen niets anders beteekenen dan: y of a=de, duin=man; voorts dat Adrammelech moet worden afgeleid van adra, adhrath=adorer en mael-aigh=berg-hoog=! koning. De theorie van Darwin vindt een onverwachte bevestiging door de ontdekking, dat het keltische Ab, Apa, Affa, hetgeen aap schijnt te beteekenen, hetzelfde is als Jupiter Jovis, Jafet en Papa; en de hypotheze van Prof. Dozy wordt in zooverre uitgebreid, dat niet slechts Abram, maar ook Baäl voor een steen wordt verklaard, op grond dat Bal in 't keltisch een steen beteekent. In 't voorbijgaan zij gezegd, dat de naam Izebel, waarvoor, zoo ik mij niet bedrieg, totnogtoe vruchteloos een bevredigende verklaring gezocht werd, thans met voldoende zekerheid uit het keltisch is opgehelderd. Men hoore slechts: Ai=wijs, sia=vrouw, bil=klein, te zamen opgeteld=sluw vrouwtje; allerliefst inderdaad *)! Men ziet, de oude, wilde etymologiën, waaraan men meende dat door Grimm een einde gemaakt was, herleven weder met vernieuwde stoutheid. Het voegt ons niet hier over zuiver filologische vraagstukken een uitspraak te doen. Maar ik geloof dat wij wel tot deze slotsom mogen komen: De beoefenaars van de wetenschap der godsdienst, gezien het werk van den Heer Obermüller, en van oordeel dat er tot heden geen genoegzame grond bestaat om de gansche mythologie te herzien en alle godsdiensten van de keltische af te leiden, gaan over tot de orde van den dag.

De orde van den dag roept ons tot eenige tijdschriften. Wij beginnen met een, dat, nog niet lang geleden opgericht, onlangs waarschijnlijk voor het laatst is verschenen. *Orient und Occident, insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen; Forschungen und Mittheilungen;*

---

*) Wellicht draagt het bij tot waardeering van deze afleidingen als ik mededeel, hoe Amsterdam aan zijn naam gekomen is. Am, gelijk een derde gedeelte der keltische woorden, de twee andere derden beduiden man en klein, am beteekent al wederom water, dear-groot, en dan of dom-plaats. Of de kelten daarmeê bedoelden dat Amsterdam de plaats van het groote water is, dan of zij de woorden in andere orde samenvoegden, wordt niet gezegd.

eine Vierteljahrsschrift herausgegeben von Theodor Benfey, werd in 1860 opgericht. De afleveringen verschenen onregelmatig zoodat wij thans, in de laatste helft van 1866, nog slechts aan de derde van den derden jaargang genaderd zijn. Deze zal waarschijnlijk de laatste zijn, omdat — ten gevolge der pruisische annexatie? — de bekende göttingsche boekhandel van Dieterich heeft opgehouden te bestaan. Het tijdstip is dus niet ongeschikt om hier kort te vermelden, wat in dit tijdschrift, overigens vooral aan taalwetenschap gewijd, belangrijks voor de godsdienstwetenschap voorkwam. In de eerste en niet de minste plaats komt een vertaling van de 118 eerste hymnen van den Rig-veda, door den redakteur-zelven, in aanmerking, Als men bedenkt, dat de bestaande vertalingen van Wilson en van Langlois, naar het oordeel van gezaghebbende filologen niet geheel te vertrouwen zijn, dan is een overzetting van Benfey's hand een wezenlijke aanwinst, en zouden wij betreuren, zoo die met zijn tijdschrift werd gestaakt. Een andere bijdrage tot de kennis van dezen belangrijken Veda levert G. Bühler (I, II, 214 vgg.). Hij handelt over den god Parjanya, dien wij bij de littauers als Perkunas, bij de kelten als Perkons, bij de slaven als Perun wedervinden, en betoogt, dat deze godheid niet anders is dan de Donderwolk, zwaar van regen, en als een zelfstandig goddelijk wezen, niet als een bijnaam van Indra moet worden opgevat. Bij den nauwen samenhang waarin de oudste wetgevingen met de godsdienst staan, zijn eenige wenken, die Prof. Saalschütz (I, IV, 647 vgg.) over de vergelijking van de mozaïsche en oudste grieksche wetten geeft, niet onbelangrijk. In een volgend nommer (II, I, 1 vgg.) tracht Ahrens te bewijzen dat een belangrijke godenfamilie in Klein-Azië, die van Sandan, gewoonlijk van de assyriërs afgeleid en voor semietisch gehouden, tot de indo-germaansche mythologie moet worden gerekend; een opstel vooral ook van gewicht voor de vraag of de assyriërs tot de semieten of tot de aryers behooren. Ferdinand Justi geeft een vertaling (ald. bl. 45 vgg.) en toelichting van het eddische lied van Fiölsvidr, waardoor wederom de verwantschap der vedische en noorsche mythologie wordt bevestigd. Een opstel van Theodor Nöldeke over de Amalekieten en andere naburige volken van Israël, (II, IV, 614 vgg.) met groote zorg en zaakkennis bewerkt, zal aan de beoefenaars der israëlietische geschiedenis welkom zijn. Een paar wenken van Benfey over het voorkomen van het leerstuk der zielsverhuizing bij de hindus en egyptenaars, (III, I, 168 vgg.) dat moeielijk op te lossen vraagstuk, mogen niet over het hoofd gezien worden. Ten slotte wijzen wij nog op een vermoeden van Prof. de Goeje (III, III, 430 vgg.), dat de naam:

Roode Zee, ἡ Ἐρυθρὴ καλευμένη θάλασσα, een grieksche verbastering is van Airyô-zarayô, dat is de arische zee, waardoor zou worden opgehelderd hoe men een zee rood kon noemen, waaraan niets roods te bespeuren was.

Van de andere tijdschriften, dat der deutschen morgenländischen Gesellschaft, der asiatic Society en de Revue archéologique zullen wij spreken, zoodra de loopende jaargangen volledig zijn.

C. P. T.

Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache von F. Böttcher — *nach dem Tode des Verf. herausg. und mit ausf. Registern versehen von* F. Mühlau. Ersten Bandes erste Hälfte (Leipz. 1866; 2²/₃ thaler). Na den dood van Böttcher (21 Juni 1863) belastte zich zijn leerling Dr. F. Mühlau met de uitgave, eerst van de 2de en 3de afdeeling der *Neue exeg. krit. Aehrenlese zum A. T.*, daarna van de Hebreeuwsche spraakkunst zijns leermeesters, die in de *Neue Aehrenlese* bij voorbaat wordt geciteerd. Wie Böttcher kent en daarbij weet, dat hij zich vijftien jaren lang met de bewerking van die spraakkunst heeft bezig gehouden, zal de uitgave daarvan met blijdschap begroeten. Nauwkeurigheid en volledigheid, maar ook scherpzinnigheid die te dikwerf het *simplex veri sigillum* mist, kenmerken dit *opus posthumum*. Wanneer de uitgave voltooid is, komen wij er op terug. De syntaxis is niet te wachten; toch is het nu uitgegeven boekdeel pas een vierde van het geheel. Een „Auszug für Lernende”, dien B. voornemens was te vervaardigen, is dus geen overdaad.

Die Dichter des A. B. erklärt von H. Ewald, I: 2. A. u. d. T. *Die Psalmen u. die Klaglieder.* 3e verm. u. verb. Aufl. (Gött., 1866, 2 thaler). Van de 2de uitgave (1840) onderscheidt zich deze 3de door de eenigszins veranderde rangschikking en groepeering van de Psalmen en door de opneming van de Klaagliederen, verder door een aantal wijzigingen in de vertaling en in de bijgevoegde critische en exegetische aanteekeningen. Doortastend zijn evenwel deze veranderingen niet. Zoo is o. a. de eerste afdeeling („Lieder Davîds und aus seiner zeit”), die over de geheele opvatting van de geschiedenis der psalmdichting beslist, bijna niet gewijzigd. Volgens zijne gewoonte treedt Ewald niet in wederlegging van hetgeen o. a. door J. Olshausen, E. Meier, Hupfeld, tegen zijne Davidsiche psalmen is ingebracht. Wie zich daarover mocht verwonderen, leze de voorrede, waarin de vraag wordt behandeld, of de commentatoren van het Psalmboek hebben

acht gegeven op de wenken, hun door Ewald in 1840 gegeven, en hoe zij hunne taak hebben volbracht? Het blijkt, dat zij op die wenken in het geheel niet hebben gelet en, de een in meerdere, de ander in mindere mate, maar toch allen zonder onderscheid de eischen der wetenschap op ergerlijke wijze hebben miskend. De ongelukkigen, die door dit doemvonnis worden getroffen, zijn Hengstenberg, von Lengerke, Hupfeld, Delitzsch, Hitzig. Hoezeer wij aan dergelijke oordeelvellingen gewend zijn, toch kunnen wij deze nieuwe voorrede niet zonder verbazing lezen. Onwillekeurig komt de vraag bij ons op, of de grens, die de zelfverheffing van den waanzin scheidt, nu niet eindelijk overschreden is? Misschien is dit het sterkste bewijs voor Ewalds waarlijk groote verdiensten, dat men, in spijt van zulk eene aanmatiging, nog leest wat hij schrijft.

Neue Bibelstudiën von H. G. Hoelemann. Prof. der Theol. an der Univers. Leipzig. (Leipz. 1866; 2⅓ thaler). Deze verzameling bevat 9 opstellen, waarvan hier de titels volgen: I. Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte, Gen. I—II; II. Diesseit des Paradieses (over Gen. II: 11, 12 en IV: 1—7); III. Die vorsündfluthlichen Hünen, Gen. VI: 1 ff.; IV. Jacobs Sterbeseufzer, Gen. XLIX: 18; V. Das grosse Bekenntniss, I Tim. III: 16; VI. Die Stellung St. Pauli zu der Frage um die Zeit der Wiederkunft Christi; VII. Die biblische Handaufleging; VIII. Spuk und Gespenster nach der Schrift; IX. Das Wort Gottes über die Reichen dieser Welt. — Deze studiën kenmerken zich door het streven naar philologische nauwkeurigheid en naar volledigheid in het opsommen van de vroegere opvattingen. Overigens is de auteur uit zijne vroegere „Bibelstudiën" en uit zijne „Krone des Hohenliedes" bekend als een der coryphaeën van de mystisch-theosophische uitlegging en verloochent hij ook in deze verhandelingen zijne richting niet. Nagenoeg alleen de geestverwanten van den schrijver — en dezen zullen in ons vaderland al zeer weinigen zijn — kunnen een boek als dit met onverflauwde belangstelling uitlezen.

De beoordeeling van Dozy's *Israëlieten te Mekka* door K. H. Graf (Zeits. der D. Morgenl. Gesellschaft XIX) is in onze taal overgebracht door H. A. Leenmans V. D. M. en uitgegeven te Utrecht (Kemink en Zoon; *f* 0,50). Het standpunt van den vertaler leert men kennen uit het slot van zijn voorbericht: „Daar goede waar geene aanbeveling noodig heeft, sluit ik met den wensch, dat ook langs

dezen weg hoogmoedigen worden beschaamd en terecht gebracht, en allen die uit de waarheid zijn en daarom Jezus' stem hooren en Hem volgen, versterkt in hunne overtuiging, dat het Rijk der Waarheid niet te vreezen heeft, al slaat eene valschelijk genaamde wetenschap hare handen ook aan het heiligste." — Ik voor mij hoop, dat het vertrouwen van hen, „die uit de waarheid zijn", op de toekomst van „het Rijk der Waarheid" kracht genoeg in zich zelf heeft om den steun, dien de heer Leenmans hier aanbiedt, te kunnen ontberen. Het zou anders hen, „die Jezus' stem hooren en Hem volgen", wel eens erg kunnen verontrusten, wanneer zij bemerkten dat „de goede waar, die geene aanbeveling noodig heeft", een product is van diezelfde „valschelijk genaamde wetenschap", die „hare handen ook aan het heiligste slaat". In hunne schatting is Graf geen haar beter dan Dozy. Waarom heeft niet de heer Leenmans, in plaats van de valsche, de ware wetenschap tegen Dozy in het strijdperk gevoerd? Een verbond met den vijand is altijd een gevaarlijk hulpmiddel. Het verraadt innerlijke zwakheid en leidt hoogstens tot eene overwinning, die met eene nederlaag gelijk staat.

Der Stamm Simeon. Ein Beitrag zur Geschichte der Israeliten, von K. H. Graf, Dr. der Theol. u. Phil., Professor an der Königlichen Landesschule in Meissen (Afgedrukt uit het programma van die inrichting voor 1866; 37 Seiten in 4°). Onder verwijzing naar zijne critiek van Dozy's *Israëlieten te Mekka* verklaart Graf thans eene poging te willen aanwenden om de berichten van het O. T. over den stam Simeon met elkander in verband te brengen, en zoo de geschiedenis van dien stam, zijns inziens door Dozy willekeurig geconstrueerd, zoo volledig mogelijk ons voor oogen te stellen. Aan de behandeling van dit zijn eigenlijk onderwerp gaat vooraf eene algemeene beschouwing van de vestiging der Israëlietische stammen in Kanaän. Volgens het boek *Josua* zijn zij gezamenlijk de Jordaan overgetrokken en, ten gevolge van een paar veldslagen, meesters geworden van het geheele land, dat nog bij Josua's leven onder hen kon worden verdeeld. Deze kan evenwel de ware toedracht der zaak niet zijn geweest. Een zoo talrijk volk als de Israëlieten, afgezien zelfs van de overdreven opgaven in Num. I en XXVI, moeten geweest zijn, kan niet in één legerkamp vereenigd zijn geweest, noch ook op eens in Kanaän woonplaatsen hebben gevonden. De analogie, b. v. van de vestiging der Doriërs in den Peloponnesus, vordert dat wij ons hun binnendringen in het nieuwe vaderland geheel anders voorstellen. Het verhaal van

de verovering van het overjordaansche (*Num.* XXI enz.) en van het eigenlijke Kanaän (*Jos.* I—XII) kan niet anders worden beschouwd dan als epische samenvatting van hetgeen in de werkelijkheid gedurende een zeer lang tijdsverloop is tot stand gekomen. Uit een tal van losse en blijkbaar meer geloofwaardige berichten, in den Pentateuch, in het boek *Josua* zelf en in het boek *Richteren*, blijkt duidelijk, dat de stammen, nog niet tot één volk verbonden, Kanaän allengs veroverd en de oorspronkelijke bewoners aan zich onderworpen hebben. — In verband met deze beschouwing van de vestiging der Israëlieten worden nu de mededeelingen over Simeon onderzocht. Uit *Jos.* XIX: 1—9 en *Richt.* I: 3, 17 wordt afgeleid, dat deze stam in nauwe betrekking stond tot Juda; uit de lijst zijner steden, in welk gedeelte van zuidelijk Palestina hij zich nederzette. Daarna wordt de vraag opgeworpen, van welke zijde Simeon (met Juda) in Kanaän binnendrong? Volgens het boek *Josua*, waarmede *Richt.* I overeenstemt, trokken de Simeonieten met de overige stammen de Jordaan over en begaven zij zich van Jericho zuidwaarts. Doch wanneer wij letten op de ligging van hun gebied, in de onmiddellijke nabijheid van Kades, en op de berichten van het O. T. zelf over de gevechten in die streken (Num. XIV: 40 verv.; XXI: 1 verv.; Richt. I: 16, 17), dan komen wij veeleer tot de conclusie, dat zij dien langen omweg niet gemaakt, maar na meer dan één mislukte poging eindelijk van de woestijn uit in het zuiden vasten voet gekregen en allengs hun gebied uitgebreid hebben. Graf wijst aan, dat deze hypothese sterk aanbevolen wordt door de mededeelingen van het O. T. over de Kenieten, Kenizzieten (Kalebieten) en Jerachmeëlieten, die dán alleen tot haar recht komen, wanneer wij aannemen, dat deze stammen oorspronkelijk in het later stamgebied van Juda te huis behoorden, zich aan Juda aangesloten hebben en allengs met Juda samengesmolten zijn. Hunne positie heeft dus groote overeenkomst met die van Simeon, maar verschilt daarvan hierin, dat deze, even als Juda zelf, tot de latere bevolking van zuidelijk Palestina behoort. Toch heeft Simeon, zelfs nog vroeger dan Kaleb en Jerachmeël (1 Sam. XXVII: 10; XXX: 14, 29), zijne zelfstandigheid verloren, gelijk blijkt uit Gen. XLIX (volgens Graf vóór Samuel gedicht), uit de vestiging van Judeërs in Simeonietische steden (1 Sam. XXX: 27, 30 enz.), uit het stilzwijgen van 1 Kon. XII: 20 verv., eindelijk uit den zgn. zegen van Mozes, Deut. XXXIII, die Simeon in het geheel niet noemt. Dit is evenwel geen vreemd of onverklaarbaar verschijnsel: iets dergelijks heeft er plaats gehad met de Danieten, die in hun eigenlijk

stamgebied later niet meer worden aangetroffen en misschien ook uit de lijsten der stammen zouden zijn verdwenen, indien zij er niet in waren geslaagd, zich in het noorden des lands nieuwe woonsteden te veroveren (*Richt.* XVIII); en met de Rubenieten, wier steden reeds vroeg door Moab zijn veroverd, zoodat hun niets anders overbleef dan het nomadische leven voort te zetten in de woestijn, die zich van Moabitis tot den Euphraat uitstrekte, voor zoo ver zij niet aan de Moabieten schatplichtig werden of met hen samensmolten. Gelijk er ondertusschen van deze twee stammen een rest overbleef, zoo waren ook de Simeonieten niet geheel verdwenen. Dit blijkt uit 1 *Chron.* IV: 25 verv., welke plaats door Graf (S. 23 ff.) uitvoerig behandeld wordt. Hij meent, door verandering van Semaja in Simei of omgekeerd, vs. 37 met vs. 26, 27 in verband te moeten brengen — verg. Godg. Bijdr. van 1864 bl. 482 vv. —, maar ontkent dat uit de aldus verkregen genealogie eenige gevoltrekking zou mogen worden afgeleid ten aanzien van den leeftijd van Ziza, een der aanvoerders van de Simeonieten, die hun land verlaten. Wat de plaats hunner vestiging betreft, hij leest in vs. 39: מִלְבוֹא גְרָר en vertaalt: „von der Gegend nach Gerar her bis nach dem Osten des Thales.” Dit dal is geen ander dan „de beek (נַחַל d. i. Wâdí) van Gesar”, *Gen.* XXVI: 17, tegenwoordig Wâdí Dschurf el Gerar. De nieuwe woonsteden van de Simeonieten lagen dus vlak bij de grenzen van Juda en hadden slechts geringen omvang, doch dit mag ons niet bevreemden, want van een verren tocht spreekt het verhaal niet, en vs. 42 (vier aanvoerders, 500 man), vergeleken met vs. 34—37 (dertien aanvoerders), doet ons vermoeden, dat de bende, die zich in den omtrek van Gerar vestigde, ongeveer 1500 man sterk zal zijn geweest. Uit vs. 41 wordt verder afgeleid, dat de verhuizing, zoo al niet onder Hizkia, dan toch slechts kort vóór zijne regeering plaats greep. De daar vermelde Meïnîm of Meünîm kunnen inderdaad, volgens LXX, Minaeërs zijn geweest; hunne vermelding na de tenten van de bewoners des lands, dat zij zich onder dezen als vreemdelingen ophielden, maakt het waarschijnlijk. Begaven de nomadische Simeonieten, in vs. 34—37 genoemd, zich zuidwestwaarts, eene andere bende, 500 man sterk, zocht nieuwe woonsteden op het gebergte Seïr, ten zuidoosten van haar stamgebied (vs. 42, 43). De Amalekieten, vroeger zoo machtig en talrijk, maar in de aanhoudende oorlogen met Israël zeer verzwakt, hadden daar een toevluchtsoord gevonden en zich (*Gen.* XXXVI: 12, 16) aan de Edomieten aangesloten. In het midden der 8e eeuw v. Chr. bestonden zij nog, volgens *Num.* XXIV:

20. Kort daarop, misschien wel onder Hizkia's regeering, zijn zij door de 500 Simeonieten verslagen en verjaagd, zoodat wij hen later in de geschiedenis niet meer aantreffen — Men heeft gemeend van deze Simeonieten op Seïr nog andere sporen in het O. T. aantetreffen; met welk recht, onderzoekt Graf ten slotte (S. 32 ff). De verklaring van *Mich.* I: 15 door Movers en Hitzig wordt verworpen. Ook in *Jes.* XXI: 11, 12 kan hij de Simeonieten niet ontdekken: Duma is de symbolische naam van Edom, en de stem, die van daar tot Jesaja komt, klonk niet in de werkelijkheid, maar in den geest van den profeet (verg. mijn *Hist. krit. onderzoek* II: 67). De meening, eindelijk, van Hitzig over *Spreuk.* XXX en XXXI: 1—9 kan Graf zich ook niet toeëigenen. Ik behoef zijne denkbeelden over de opschriften en den oorsprong van die hoofdstukken hier niet te resumeeren, daar zij geheel overeenstemmen met hetgeen ik zelf daarover heb geschreven (t. a. p. III: 67 v., 102), met dien verstande evenwel, dat Graf geneigd is de genoemde spreuken vóór de ballingschap te plaatsen. — Dat ons hier waarlijk eene „bijdrage", en wel eene hoogst gewichtige bijdrage „tot de geschiedenis van Israël" geleverd wordt, zal, naar ik vertrouw, mijn verslag, hoe beknopt en onvolledig ook, duidelijk hebben gemaakt. Meer dan dit werd daarmede niet beoogd.

Die Alterthümer des Volkes Israel von H. Ewald; 3e Ausgabe (Gött. 1866; 2 thaler), — Afgezien van kleinere toevoegselen en wijzigingen verschilt deze 3 uitgave van de 2 (1854) vooral door de toevoeging van eene § over de tijdverdeelingen bij de Israëlieten (S. 348—60) en door de verplaatsing van die over de geoorloofde straffen (S. 416 ff., vroeger S. 155 ff.) In de hoofdzaak is het boek gebleven wat het was, zoodat het hier niet behoeft te worden gekenschetst, veel minder beoordeeld. Slechts deze éene opmerking mag niet worden teruggehouden, dat Ewald ook hier weder zijn pad bewandelt zonder zich te bekommeren om hetgeen anderen leveren. De onderstelling, waarop het geheele werk steunt, is de hooge ouderdom der priesterlijke wetgeving in Exodus-Numeri: geen woord tot rechtvaardiging daarvan, in spijt van Grafs grondige behandeling van dit punt in zijne *Geschichtl. Bücher des A. T.* De § over den tabernakel (S. 420—441) vertoont geen merkbaren invloed van Poppers *Stiftshütte. Et sic in ceteris.* — Aan het slot der voorrede wordt eene „Zugabe von Zeitbetrachtungen" aangekondigd, die evenwel achterwege blijft. „Warum" — zoo heet het in eene noot — „warum dieser druck dennoch unten fehle, mögen die leser leicht errathen aus dem

8[ten] *August* 1866." Ja, wij raden dat gemakkelijk. Zal Ewald het te Göttingen uithouden onder de Pruisische overheersching? Indien iemand, dan moet hij onder de gebeurtenissen van de laatste maanden geleden hebben. Zijne vaderlandsliefde moge zich somwijlen in zonderlinge vormen hebben geopenbaard, hare oprechtheid is boven verdenking verheven. En waarin wij ook van hem mogen verschillen, in deze omstandigheden onthouden wij hem onze sympathie niet.

Geschichte und Darstellung des jüdischen Cultus von Dr. M. Duschak, Rabbiner in Gaya (Mannheim, 1866; 2 1/3 thaler). In eene Inleiding (S. V—XIV) wordt kortelijk gehandeld over den eeredienst in den Salomonischen tempel, daarna over den tweeden tempel, over de verdiensten van Ezra en Nehemia ten aanzien van de godsvereering en over „de groote synagoge", die, volgens den schrijver, toezicht hield op den eeredienst. Vervolgens worden behandeld: I *Der Tempelcultus* (S. 1—182); achtereenvolgens komen ter sprake de offers, de feesten, de priesters en de overige tempeldienaars; II *Der Synagogengultus* (S. 183—328), en wel: het gebed, de voorlezing van de Thora, de priesterzegen, de herdenking van de gestorvenen, de preek, de liurgie, de vastendagen, het synagoge-personeel. — In de Bijlagen (S. 329—401) worden meer of minder uitvoerig besproken 1 „*die tottesdienstlichen Anstalten*"; 2, 3, de tabernakel en zijne lotgevallen; 4 de hoogten; 5 de Salomonische tempel; 6 de godsvereering in Israël en Juda; 7 de terugkeer der ballingen; 8 de tempels in Egypte; 9 de tweede tempel; 10 de synagoge. — De bronnen, waaruit de S. put, zijn het O. T. en de Talmud, welker *data* hij, naar het mij toeschijnt, vlijtig verzameld en gebruikt heeft. Maar daarmede is dan ook alles gezegd. Hij staat op zuiver orthodox standpunt. Vooral de Inleiding en de Bijlagen verraden een treurig gemis aan critiek. O. a. worden de boeken der Chronieken eenvoudig gevolgd en acht de S. het niet eens noodig de daartegen ingebrachte bedenkingen te bespreken.

Fritzsche's uitgave van het boek der Richteren volgens de LXX en Cassels vertaling van de Apocriefe boeken des O. T. blijven bewaard voor een volgend overzicht. Ook de verhandeling van H. Pierson over Baetyliëndienst (Arnhem, D. A. Thieme) zal in eene volgende aflevering ter sprake worden gebracht.

A. K.

De onvermoeide A. HILGENFELD biedt ons in zijn „Novum Testamentum extra canonem receptum" een zeer welkome bijdrage tot de kennis der Christelijke oudheid. Tot heden verschenen drie fasciculi inhoudende:

1°. De twee brieven aan CLEMENS ROM. toegeschreven; daarbenevens de fragmenten van het boek: ASSUMTIO MOSIS;

2°. den z. g. Barnabas-brief;

3°. den *Pastor* van HERMAS. Hierbij de fragmenten van ELXAI.

De volgende stukken zullen bevatten: het Evangelie naar de Hebreën, naar Petrus en de Egyptenaren, de acten en prediking van Paulus en Petrus, de overleveringen van Matthias, de apocalypse van Petrus en de oudere gedeelten der Apostolische constitutiones. Zoo als bekend is, bestaan er van de laatstgenoemde boeken slechts fragmenten, zoodat, wat het materiaal betreft, zeker de grootere helft dezer onderneming reeds volvoerd is.

Het is goed dat de theologische wereld gedurig herinnerd worde aan het feit, dat er niets willekeurigers is dan de wijze waarop de grenzen van ons N. T. zijn getrokken. Veel te ruim zijn ze, als men daarbinnen alleen wilde toelaten geschriften van Apostelen, of uit hunnen tijd. Veel te eng, als men alles wilde opnemen wat de Christelijke kerk tot op het verschijnen van het vierde Evangelie aan z. g, heilige schriften heeft voortgebracht. HILGENFELD, die als extraordinarius perpetuus, bijzonder zich aangetrokken voelde tot al wat hem wederrechtelijk toescheen extra ordinem gesteld te zijn [1]) wilde door de uitgave van zijn *Novum Testamentum extra canonem* een krachtige poging doen om het bedreven kwaad te herstellen of althans een deel der gevolgen daarvan wegnemen. Hij stelde zich bij de keuze der op te nemen geschriften deze wet: ut omnia scripta, quaecunque in N. T. collectionibus antiquioribus locum quendam habuerunt, sive integra sive ex parte conservata, undique conquirerem.

[1]) HILGENFELD moest in 1864 de groote teleurstelling ondervinden, van, bij de keuze van een Ordinarius te *Jena* te worden voorbijgezien, niettegenstaande hij toen reeds 17 jaren het extraordinariaat aldaar had bekleed. Dit is de verklaring zijner woorden, waarmede hij het eerst verschenen stuk van zijn N. T. opende: „Theologum, queam terrestres certe superi tamquam nuptiali veste caren„tem jam per tria lustra extra ordinem theologicum arcuerunt, N. T. extra „canonem receptum tractandum sibi elegisse nemo mirabitur." Gelukkig dat de wakkere man geestkracht genoeg behield om zich te troosten met het voorbeeld van den Apostel Paulus, die door de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* zijn leven lang als extraordinarius werd aangemerkt.

't Ware wellicht beter geweest, meer bepaald zich uit te drukken dan hier geschiedde. Ook heeft de schrijver zelfs aan deze laxe wet zich niet geheel gehouden, toen hij ook de fragmenten van de assumtio Mosis en van Elxai, die nimmer deel uitmaakten van het N. T. opnam. Wij willen echter met dankbaarheid aannemen wat hier ons wordt aangeboden. Vergeten wij daarbij niet dat van enkele geschriften, zooals de Barnabas-brief en de pastor Hermas, inmiddels nieuwe codices zijn gevonden, zoodat de uitgever zich verplicht zag bijzondere zorg te wijden aan den text, dan zullen wij nog meer van het tijdige zijner onderneming overtuigd zijn.

Voor zoover ik uit eene vluchtige kennismaking kan opmaken heeft Hilgenfeld, waar het noodig was door philologen van professie geholpen, zich uitmuntend van zijne taak gekweten. Trouwens sinds lang had hij bewezen geen vreemdeling te zijn op dit gebied. Getuige o. a. zijn voortreffelijke monografie over de Patres apostolici van het jaar 1853, in welk werk voor een groot deel dezelfde stof als in dit N. T. extra canonem werd behandeld. Na beknopte prolegomena volgt de text, vergezeld van een uitvoerigen critischen apparatus. Een exegetische commentaar in den vorm van annotationes besluit elken fasciculus.

Gereed staande deze mededeeling ter perse te zenden, wordt ons de vierde aflevering toegezonden, waarmede deze uitgave voltooid is. Behalve de noodige indices op het geheele werk bevat dit stuk de navolgende fragmenten: A. Evangelium secundum Hebraeos (I Nazaraeorum evangelium. II Ebionaeorum Evangelium.) B. Evangelium secundum Petrum. C. Evang. sec. Aegyptios. D. Matthiae traditiones. E. Petri (et Pauli) praedicatio. F. Petri (et Pauli) acta. G. Petri apocalypsis. H. Doctrinae apostolorum. I. Duae viae vel judicium Petri.

Later hopen wij op dit belangrijke werk terug te komen.

A. D. L.

R. Hoffmann, *Die Lehre von dem Gewissen.* Leipzig, 1866. Wie neemt niet met bijzondere belangstelling eene monografie ter hand, die eene klare en preciese voorstelling van „het geweten" belooft te geven? Volkomen naar waarheid zegt de schrijver van deze monografie in het „Vorwort", dat er nauwelijks eene zedeleer in den jongsten tijd uitgekomen is, waarin niet gewezen is op de behoefte aan eene zelfstan-

dige behandeling van de leer van het geweten, en het bevreemdt mij niet, dat ook de schrijver, gelijk hij zegt, „deze zelfde behoefte bij zijne voorlezingen over de christelijke zedeleer gevoeld heeft;" gelijk het mij evenmin bevreemden zal, indien latere schrijvers over de zedeleer, hoewel in het bezit van Hoffmann's Lehre von dem Gewisen, die zelfde behoefte in onverminderde mate zullen blijven gevoelen. De historie van het begrip „geweten" hoewel de schrijver er 66 bladz. aan wijdt, is, voor zoover het Heidendom betreft, uiterst vlugtig en oppervlakkig, bevat over de leer des O. en N. T. niets nieuws, en vergenoegt zich ook voor de verdere geschiedenis met het refereren van het algemeen bekende. De system. ontwikkeling der leer van het geweten bevat hier en daar wel eene goede bladzijde, maar is overigens inderdaad niet beter en niet slechter dan wat men ook bij andere schrijvers over dit onderwerp vindt. Het ontbreekt onzen schrijver aan de vereischte psychologisch-ethische studiën, die bij de behandeling van dit onderwerp te noodiger zijn, naarmate het ons te eerder blootstelt aan het gevaar, om abstracte begrippen te hypostatiseren. Ook onze schrijver komt tot het resultaat, dat gelijk Schenkel reeds vroeger beweerd heeft, het geweten een bijzonder vermogen van den menschelijken geest is, en wel het allergewigtigste, het centraalorgaan van den geestelijken mensch, het eenige wat den mensch van het dier onderscheidt. Wie het geweten een „orgaan" noemt, bewijst daarmede zijne onbevoegdheid, om over dit onderwerp te handelen. Veel verliest men niet, als men dit boek ongelezen laat.

S. H. Bz.

Dr. Karl Schmidt. *Nicolaus von Basel. Leben und ausgewählte Schriften.* Wien. Wilhelm Braumüller 1866. *f* 5,10.

Nikolaas van Basel is de naam van een man, die door zijn invloed en werkzaamheid tot de belangrijkste vertegenwoordigers der mystiek in de 14de eeuw behoort, en van wien toch in later tijd bijna alle herinnering verloren is gegaan. In de uitgaven van Taulers werken vindt men een biographie van den grooten prediker, waarin verhaald wordt, hoe bij hem te Straatsburg een leek gekomen is, schijnbaar met het doel om hem te hooren en bij hem te biechten. Maar de leek was hem in geestelijke oefening ver vooruit en bracht hem tot zulk een diep besef van zijne minderheid, dat hij er in bewilligde: „sich ihm zu Grunde zu lassen an Gottes Statt", uit gehoorzaamheid aan diens

bevel zich afzonderde tot zelfbeproeving en zelfkastijding, twee jaren den kansel niet meer betrad en tot aan zijn dood onvoorwaardelijk zijne leiding volgde. Deze leek was Nikolaas van Basel, ook de auteur van genoemde biographie en van een daaraan toegevoegd geestelijk alphabet, door hem aan Tauler tot oefening in de ware godsvrucht gegeven. Hij was omstreeks 1308 geboren te Basel van burgerlijke maar zeer bemiddelde ouders. Als jongeling had hij veel gereisd. Een vriendschapsbetrekking, reeds vroeg aangeknoopt met een ridder van gelijken leeftijd, werd de aanleiding dat hij na zijns vaders dood van den handel afzag en met zijn vriend uittoog naar tournooien en burchten, waar beiden wel aan de jonkvrouwen gevielen. Twee zusters wonnen hun hart. De ridder verkreeg zijn geliefde, maar aan den burger werd de zijne geweigerd. Toch bleef hij haar getrouw en na langen diensttijd werd zij hem eindelijk, voor een zwaar geldelijk offer, toegezegd. Maar aan den vooravond van den dag, waarop zij de zijne zou worden, terwijl hij als gewoonlijk zijne devotie deed voor zijn houten crucifix, bij het schemerlicht van één enkele kaars, was het hem, alsof de Christus zich tot hem nederboog en hem beval, de wereld te verzaken, het kruis op te nemen en hem te volgen. Hij gehoorzaamde, zag van zijn bruid af, en begon een nieuw leven. De spot en vijandschap zijner vroegere vrienden, werden door hem zoo beantwoord, dat spoedig verscheidene van hen zijn voorbeeld volgden. Hij kastijdde zich zelven en werd ecstaticus. In zijne visioenen ontving hij hemelsche teekenen, die zijn gemoed tot rust brachten. Nu staakte hij de zelfmarteling en kwam tot een vereeniging met God, waarbij hij niet alleen alle lijden maar ook alle verzoeking met vreugde droeg als een genade Gods. Dat aannemen van de verzoeking als een genade, waartegen men dus ook niet behoort te strijden, bleef bij hem rein van de onzedelijke bedoeling, waarmede het door anderen in zijn tijd werd geleerd. Strenge ernst kenmerkte zijn geheele persoonlijkheid. Over theologische vraagstukken bekommerde hij zich weinig. In zijne denkwijze bleef hij aan de kerkleer getrouw. Maar in strijd met den kerkregel handhaafde hij voor den leek het recht, om door prediking en persoonlijke leiding aan de bekeering zijner medemenschen te arbeiden. De H. Geest kon hem, zeide hij, in één uur meer leeren dan alle leermeesters tot aan den jongsten dag hem zouden kunnen zeggen. Langzamerhand vormde zich om hem een ruime werkkring, waarin hij een zeldzaam vertrouwen genoot. Met veel menschenkennis wist hij ieder naar diens bijzondere behoeften te leiden. Hij verlangde, dat zij, die zich tot hem wend-

den, hem „alle ihre Heimlichkeit" zouden zeggen en zich dan, zoo als Tauler ook deed, zouden „ihn zu Grunde lassen an Gottes Statt", d. i, zich aan hem overgeven, alsof hij hun God ware. De zware calamiteiten en politieke en kerkelijke troebelen van het midden der 14de eeuw hadden bij het volk, een gevoel van verlatenheid gewekt dat zulk een leidsman dubbel deed waardeeren. Daarbij kwamen teekenen en voorvallen, die voor wonderen moesten worden aangezien en in den lateren tijd van zijn leven een geheimzinnige verborgenheid, waarin hij zich terugtrok, zoodat, met weinige uitzonderingen, niemand meer rechtstreeks met hem in betrekking kon komen. Intusschen had zijn invloed zich ver buiten het Oberland uitgebreid. Op herhaalde reizen door Duitschland en Hongarije was hij in aanraking gekomen met de meeste beroemde devoten van zijn tijd. Onder zijne bekeerlingen behoorde ook een vermogend burger van Straatsburg, Rulmann Merswin. Deze werd, in vereeniging met Nikolaas, de stichter van het huis „zum Grünen-Wörth" te Straatsburg, dat in 1371 aan de Johanniter-orde ter bewoning overgegeven, als „ein Haus der Flucht für ehrbare, gutherzige Männer, Pfaffen oder Laien, Ritter oder Knechte, die in göttlicher Meinung die Welt zu fliehen und ihr Leben zu bessern verlangen," het middelpunt werd der „Gottesfreunde". Die naam „Gottesfreunde" werd in algemeenen zin gebruikt voor mystieke vromen, maar bovendien werd daarmede aangeduid het geheim verbond van hen, die zich aan Nikolaas hadden aangesloten. Zelf heet hij in alle stukken: „der Gottesfreund aus dem Oberland", en het is bijna toevallig, dat in een paar berichten, uit andere kringen afkomstig, zijn eigen naam bewaard is gebleven. Over dat verbond ligt een sluier, die ook zijne tijdgenooten niet wisten op te heffen. Zijne vrienden verloren hem uit het oog, hoewel hij niet ophield hen schriftelijk te besturen. Eerst had hij met zijne meestvertrouwde bondgenooten te Basel gewoond, maar omstreeks 1374 vertrok hij met hen naar eene plaats in de omstreken van het Lucerner meer, waar zij een eigen huis bouwden. Door briefwisseling en boden bleef hij daar op de hoogte der politieke en kerkelijke gebeurtenissen. In 1377 werd hij met een ander door het verbond naar Rome gezonden om aan paus Gregorius XI den nood der kerk bloot te leggen en den heiligen vader zelf tot bekeering te brengen. Toen nu het schisma uitbrak werd er door Nikolaas met 7 andere „grossen heimlichen Gottesfreunden" in een wilde bergstreek ergens in Zwitserland raad gehouden wat hun te doen stond. Door hemelsche teekenen werden zij onderricht dat God om hun gebed het vonnis over de Christenheid

nog een jaar verdaagd had. Een jaar later komen zij weer bijeen, nu 13 in getal, en vernemen door een uit den hemel gevallen brief dat God, op voorbede van Maria, een uitstel van 3 jaren heeft verleend, op voorwaarde, dat zijne „heimliche Freunde" dien tijd in strenge clausuur zullen doorbrengen. Zij gehoorzamen. Maar nu ook dat laatste uitstel in den kerkelijken toestand geen verbetering bracht, schijnen zij geoordeeld te hebben, dat de tijd gekomen was om „an die fünf Enden der Welt zu gehen". Althans de brieven houden op en de vrienden in het huis „zum Grünen-Wörth" zoeken te vergeefs naar hen. Een bericht, uit het begin der 16de eeuw afkomstig, vermeldt, dat Nikolaas en twee vrienden, als begharden, te Weenen door de inquisitie zijn verbrand.

De kennis dezer historische bijzonderheden is men grootendeels verschuldigd aan den hoogleeraar te Straatsburg, Dr. Karl Schmidt. Deze had reeds in zijn „Joh. Tauler von Strassburg, Hamburg 1841" een paar brieven van Nikolaas, en daarop, onder den titel: „die Gottesfreunde im 14 Jahrh. Jena 1854 (in de door Reusz en Cunitz uitgegeven Beiträge zu den theol. Wissenschaften, Band V) het door Nikolaas geschreven boek: „von den fünf Mannen" uit de voormalige Johanniter-bibliotheek te Straatsburg gepubliceerd. Maar bij de onvolledigheid der bronnen, waarvan hij zich toen moest bedienen, had hij ook het verbond der „Gottesfreunde" in een verkeerd licht gesteld. Hij had hen namelijk voor Waldenzen gehouden. Daarvan is hij nu geheel teruggekomen door de vondst van een nieuwe bron, die hem in staat gesteld heeft het leven van Nikolaas veel juister te beschrijven en van diens werken een zuiveren tekst te geven. Hij zelf zegt daarvan:

„Het door den burger Rulmann Merswin gestichte huis is in voortdurende betrekking met Nikolaas gebleven; op verschillende tijden zond hij aan de broeders en in het bijzonder aan den commandeur, Heinrich von Wolfach, brieven en tractaten. Evenzoo een niet onaanzienlijk aantal aan Rulmann Merswin. Na den dood van dezen laatste, in het jaar 1382, vond men in zijn kamer een verzegeld kastje, dat zijne eigene geschriften met die welke hij van den Gottesfreund gekregen had, bevatte, gedeeltelijk in afschriften van Merswins hand.

„Op bevel van den commandeur schreef toen Nicolaus von Laufen, met behulp van deze documenten en van de officieele stukken, die betrekking hadden op de stichting van het huis zum Grünen-Wörth, en waarvan de originalen nog allen voorhanden zijn, de geschiedenis van het huis. Nicolaus von Laufen, geboren 1339, was sinds 1366

in het huis gekomen en had de geschriften van den Gottesfreund uit het duitsch van het Oberland in het Straatburgsche overgezet. Op bevel van het hoofd der orde vervaardigde deze man, die zelf met geestdrift voor Nikolaas van Basel was vervuld, drie verzamelingen of oorkondenboeken:

1 Het zoogenaamde *groote memoriaal*; het bevat, met uitzondering van één enkel, al de door Nikolaas naar Straatsburg gezonden tractaten, verder Merswins boek „von den neun Felsen," eenige kleinere stukken van Tauler en meerdere van ongenoemde auteurs. Door eene oorkonde van 21 Jan. 1385 beval de Meester der orde in Duitschland, Conrad von Brunsberg, dat deze verzameling onder het bijzonder opzicht van een der broeders te Grünen-Wörth zou blijven en alleen aan de bewoners van het huis zou worden medegedeeld; ook werd een met figuren versierd afschrift daarvan voor den Meester zelf gemaakt, dat tot nu toe niet is weergevonden. Het voor het Straatburgsche huis bestemde exemplaar, een tusschen 1389 en 1390 voltooiden, op pergament in folio zeer schoon geschreven codex, dien ik sinds 25 jaren te vergeefs had gezocht, heb ik het geluk gehad weer te vinden, nog zeer onlangs en geheel toevallig in de nalatenschap van een geleerde alhier. Deze vondst is het voornamelijk, die mij in staat stelt een correcten tekst van de geschriften van Nikolaas en een zooveel mogelijk bepaalde voorstelling van zijne geschiedenis te geven.

2 Het *latijnsche memoriaal*; dit schijnt geheel verloren, maar er bestaat een uittreksel in het duitsch van Nicolaus von Laufen, dat bestemd was om uitgeleend te worden en waarin voorkomen: de geschiedenis van den oorsprong van Grünen-Wörth, het boek van Merswin van de 4 jaren zijns beginnenden levens en dat van Nikolaas van Basel von den fünf Mannen. Hiervan zijn 5 handschriften bekend.

3 Het zoogenaamde *brievenboek*, ook in het departements-archief van Straatsburg bewaard. Daarin komen o. a. voor de brieven van Nikolaas van Basel en het autographon van diens boek „von den fünf Mannen."

Uit deze authentieke bronnen zijn thans 13 geschriften van Nikolaas van Basel bekend, waarvan K. Schmidt er in deze uitgave 7 heeft afgedrukt, die voor de geschiedenis het meeste belang hebben. In sommige van deze tractaten toch heeft Nikolaas zijne eigene inwendige en uitwendige geschiedenis verhaald. Tot die 7 behoort ook een verzameling van 20 brieven. Van de overige 6 stukken is een de geschiedenis van de bekeering van Tauler, reeds uit de uitgaven van

diens predikatiën bekend. De 5 anderen zullen mogelijk later als toevoegsel door Schmidt gepubliceerd worden. Ik vind het jammer dat dat hij ze niet aanstonds in deze collectie heeft opgenomen.

Het spreekt van zelf, dat men bij de lectuur van deze stukken zich verplaatst vindt in een tijd, waarin het spel der phantasie zeer groote beteekenis had in het godsdienstig leven. Maar had de „Gottesfreund aus dem Oberland" daarvan ook ruim zijn deel, er is daarnevens in hem zooveel gezondheid, zooveel waarachtige ernst en innige piëteit, dat ik mij niet anders kan voorstellen of men moet zich aangetrokken gevoelen door dat beeld, dat uit een verleden van voor vijf eeuwen nu in zoo scherp afgeteekende trekken voor ons treedt. Voeg daarbij het genot van een nieuwe bladzijde te mogen invoegen in de geschiedenis van kerk en godsdienst; een bijdrage te vinden tot de schaarsche leeken-literatuur van de 14de eeuw; een beter licht te zien opgaan over de levendige betrekking tusschen de verschillende devoten en de wijze waarop zij elkander opvoedden in een tijdperk, waarin de kerk de opvoeding harer kinderen geheel verwaarloosde; — en ik twijfel niet of men zal met mij dit geschrift van Schmidt tot de belangrijkste uitgaven van dezen tijd rekenen.

Otto Stobbe. Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, socialer und rechtlicher Beziehung. Braunschweig, C. A. Schwetschke und Sohn 1866. *f* 3.20.

Dit geschrift bestaat uitsluitend uit opgaven, ontleend aan wetten, oorkonden, acten van stads- en lands-bestuur onder verschillende hoofden bijeen gebracht maar niet tot geschiedenis verwerkt, allerminst er op aangelegd om door levendige schildering van het eeuwenlange lijden der Joden een diepen indruk te maken; — en toch heb ik in geruimen tijd niet zulk een aandoenlijk boek in handen gehad als deze dorre compilatie. Ieder weet van de vervolgingen waaraan de Joden, vooral sedert de kruistochten hebben blootgestaan, maar wat zijn de stuitende verhalen van de aan hen gepleegde gruwelen bij deze kalme beschrijving van hun rechtstoestand en hun sociale verhouding te midden der Christenheid? Wij zijn te zeer gewoon aan de gelijkheid van allen voor de wet dan dat wij ons een voorstelling kunnen maken van de aanwezigheid in een Staat van een geheele klasse van menschen, die geen burgerrecht hebben, die in Kammerknechtschaft (het in eigendom toebehooren aan den vorst) hun eenig middel van behoud moeten zoeken, die daartoe van elken nieuwen vorst tot hoogen prijs de genade moeten koopen dat hij niet, volgens zijn recht, hun goed en leven

neme, die als een rentegevend effect door een speciale vergunning om er Joden op na te houden worden weggegeven, die door den bezitter weer aan anderen tot schulddelging worden overgedaan, die door alle machten in den Staat straffeloos worden uitgezogen, door de wettige overheid zonder reden in den kerker worden geworpen om zich tegen een belangrijk gedeelte van hun vermogen weer te moeten loskoopen, die om vrijelijk te kunnen reizen een afzonderlijken lijftol moeten betalen, die door de regeering weerloos worden overgelaten aan het fanatisme van het gemeen dat op hen alle maatschappelijke rampen wreekt, die uitgesloten van elk eerlijk bedrijf gedwongen worden in den woekerhandel zich zelven en hunne medeburgers te verderven, die zich niet op straat mogen vertoonen dan met een merkteeken aan hun kleeding dat hen overal aan spot en verachting blootstelt, een klasse van vogelvrijverklaarden, die wel door privilegiën kunnen worden beschut maar voor wie het gemeene recht niet geldt. Die toestand is in dit boek beschreven zonder hartstocht maar daarom dubbel indrukwekkend. Het is een belangrijke bijdrage tot de cultuur-geschiedenis der middeleeuwen, belangrijk niet alleen voor de historie van het Jodendom, maar veelmeer nog voor die van de Christenheid. Het geeft een maatstaf ter beoordeeling van het kerkelijk-zedelijk leven van de 11de tot de 15de eeuw en heft den sluier op van een der meest kranke deelen van die middeleeuwsche maatschappij. De schrijver heeft zich verplicht geacht van elke, ook zelfs van de kleinste bijzonderheid, mede te deelen uit welke bron hij haar heeft ontleend en bovendien al wat hij in den tekst van zijn boek verhaalde in uitvoerige aanteekeningen nader toegelicht.

L. W. E. R.

VARIA.

Aan een dikwerf uitgesproken wensch is voldaan door een tweede uitgave van BAUR's Paulus, waarvan de eerste helft te Leipzig in FUES's Verlag, onder toezicht van ZELLER verschenen is. Dit gedeelte is nog door BAUR zelf in zijn laatste levensjaar herzien. De belangrijkste veranderingen vindt men in het 2de deel, waarin hij zijne opvatting van de brieven aan de *Cor.* en *Rom.* in overeenstemming heeft gebracht met de resultaten van later onderzoek. De andere helft zal, bij gemis van eigen correctie van den auteur, onveranderd naar de eerste uitgave worden afgedrukt, maar door ZELLER worden voorzien van de noodige verwijzingen naar BAUR's latere geschriften. De eerste editie was sinds lang uitverkocht. De prijs van deze eerste helft is *f* 3,80.

Dr. J. ALZOG, Hoogleeraar aan de (Kath.) universiteit van Freiburg i. Br. heeft een 8ste editie gegeven van zijn „Handbuch der Universal-Kirchengeschichte." Het boek is van het aartsbisschoppelijk „imprimatur" voorzien en verdient dat ook ten volle.

Een 3de, vermeerderde uitgave is verschenen van JOH. SCHERR, Deutsche Kultur und Sittengeschichte, Leipzig bij OTTO WIGAND, *f* 3,80. Men vindt daarin een rijken voorraad van bijzonderheden in boeienden vorm voorgedragen. Voor wetenschappelijk gebruik verliest het boek veel van zijne waarde door het gemis van opgave der bronnen. Daarentegen verdient het aanbeveling bij hen, die in een levendig tafereel de geschiedenis der beschaving wenschen voorgesteld te zien.

A. STAHR heeft van zijn *Lessing* nu eene vierde editie, als volksuitgave geleverd. Het boek is reeds te goed bekend, om er hier nog meer van te zeggen. Het zal nu compleet zijn in 12 afleveringen, à 5 Sgr. ieder.

DR. M. M. WILDEN heeft uitgegeven eene duitsche vertaling van

BEDA's historia ecclesiastica en van WILLIBALDS leven van BONIFACIUS, Schaffhausen bij FR. HURTER, *f* 2,70.

De academische proefschriften van onze landgenooten W. C. VAN MAANEN en A. B. VAN DER VIES, over de echtheid van 1 en 2 Thessal., worden besproken door A. HILGENFELD, in zijn Tijdschrift 1866, 3e stuk, bl. 295 vlg.

TIELE's *Godsdienst van Zarathustra* wordt beoordeeld in de *Gött. Gel. Anzeigen*, n°. 37, S. 1440—73, door F. JUSTI te Marburg. — JUSTI's voornaamste bedenking is deze, dat TIELE sommige zeer gewaagde etymologiën en daaruit afgeleide gevolgtrekkingen van M. HAUG heeft overgenomen. Overigens acht hij de poging om de tot dusver verkregen resultaten in populairen en aantrekkelijken vorm voor te stellen welgeslaagd, en neemt hij o. a. de slotbeschouwing met instemming over.

Tegen RENAN's *Apôtres* brengt de *Westminster Review*, n°. 60 (Oct. 1866) pag. 310—339, gewichtige bezwaren. In de *Edinburgh Review* n°. 254 (Oct. 1866) pag. 450—475 worden STRAUSS, RENAN en de „Ecce homo" (a survey of the life and work of J. C.) besproken.

Binnen kort hebben wij een nieuwe editie van den Codex B. (Vatic.) te wachten en wel van de hand van TISCHENDORF, die in de gelegenheid was den Codex zelf op een aantal belangrijke plaatsen te collationneeren.

Eene vijfde, ditmaal onveranderde uitgaaf, verscheen van JULIUS MÜLLER, die christliche Lehre von der Sünde.

Het 1e heft van jaargang 1867 der *Zeitschrift für histor. Theologie*, (vroeger onder redactie van ILLGEN, later onder die van NIEDNER, thans door KAHNIS uitgegeven) bevat:

DR. TH. PRESSEL, Churfürst WILHELM VON DER PFALTZ und die Konkordienformel.

DR. PHILIPP SCHAFF, Die ältesten Ausgaben des Heidelberger Katechismus.

ED. DAV. SCHNAASE, Die böhmischen Brüder in Posen und die Reformation in Danzig.

Het 1e heft van jaargang 1867 der *Theol. Studien und Kritiken* bevat:

ABHANDLUNGEN.

WOLTERS, Zur Urgeschichte des Heidelberger Kathechismus.
ROMANG, die Rechtfertigung durch den Glauben.

GEDANKEN UND BEMERKUNGEN.

HAMBERGER, Versuch einer Charakteristik der Theosophie BAADER'S.
RÜETSCHI, exeget. Bemerkungen zu dem Buche Job.

RECENSIONEN.

Tegelijk met dit nummer is door de uitgevers van dit Tijdschrift verzonden eene biographie van ULLMANN, door BEYSCHLAG.

In H. VON SYBEL'S historische Zeitschrift komt voor:
1866, Heft I. ED. BEIMANN, die religiöse Entwickelung Maximilians II in den Jahren 1554—1564).
1866, Heft II. H. VON HOLST, Ludwig XIV und die Hugenotten.

OORSPRONG DER VERWANTSCHAP VAN DEN EERSTEN BRIEF VAN JOHANNES MET HET VIERDE EVANGELIE.

Tot voor niet zeer langen tijd gold het bijna algemeen, en ook nu nog geldt het bij de groote meerderheid voor eene uitgemaakte zaak, dat de eerste Brief van Johannes het werk is van den schrijver van het vierde Evangelie. Althans, 't is niet bekend, dat daaraan ooit getwijfeld is, vóór dat Joseph J. Scaliger, in de zestiende eeuw, de stelling uitsprak: „De drie brieven van Johannes zijn niet van den Apostel Johannes"; eene stelling, die evenwel in zijnen tijd en in de twee volgende eeuwen in 't geheel geen weerklank vond bij de godgeleerden. Men kan daarom met recht beweren, dat in de godgeleerde wereld het ernstig twijfelen aan de identiteit van den schrijver van dezen Brief met dien van het Evangelie eerst van het begin van onze eeuw dagteekent. 't Is toch vooral de zoo uiterst gewichtige historisch-critische vraag naar de echtheid of onechtheid van het vierde Evangelie, die de geleerden hunne aandacht heeft doen vestigen op de vraag naar den oorsprong of het vaderschap van den eersten Brief.

Laatstgenoemde vraag schijnt op zich zelve van ondergeschikt belang te zijn; zij is dat ook voor hen, die door historisch onderzoek tot besliste overtuiging omtrent de onechtheid van het vierde Evangelie zijn gekomen. Wel heeft de onderscheiden beantwoording van deze vraag eenigen invloed op de verklaring van vele uitspraken in beide deze geschriften; maar dit op zich zelf geeft haar nog geenszins hare gewichtige beteekenis. Het gewicht van dit vraagstuk is inderdaad het meest gelegen in zijnen samenhang met het vraagstuk der *echtheid van het Evangelie*. Voornamelijk omdat, naar het meest algemeene

gevoelen, de uitwendige getuigenissen voor het bestaan en de erkenning der echtheid van den Brief tot eenen eenigszins hoogeren ouderdom opklimmen, dan die voor het bestaan en de erkenning der echtheid van het Evangelie. Zoo zal, volgens het bericht van Eusebius (*Hist. eccl.* III. 39), reeds Papias (wiens geschrift Volkmar, *Der Ursprung unserer Evang.*, Zür. 1866, stelt c. A°. 165) getuigenissen uit den eersten Brief van Johannes hebben gebruikt; en in den Brief van Polycarpus aan de Philippensen (dien Volkmar stelt A°. 147-166) komt (c. 7) eene plaats voor, zoo verwant met I *Joh.* 4 : 2, 3. dat allerwaarschijnlijkst òf de schrijver van I *Joh.* haar aan den brief van Polycarpus, òf deze haar aan I *Joh.* moet hebben ontleend. Bij Polycarpus heet het: „Wie niet belijdt, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is, is de Anti-christus"; en I *Joh.* 4 : 2, 3 lezen wij: „Iedere geest, die Jezus Christus belijdt in het vleesch gekomen, is uit God; en iedere geest, die Jezus niet belijdt, is niet uit God; en dit is het (wezen, kenmerk) van den Anti-christus."

Het komt mij voor, dat de eenige weg, die ons tot eene bepaalde overtuiging omtrent den oorsprong der verwantschap van den Brief met het Evangelie kan leiden, nog niet ernstig genoeg, of althans niet met de vereischte nauwgezetheid bewandeld is. Deze weg is natuurlijk het nauwkeurig vergelijken van het eene dezer geschriften met het andere, aangezien de in het oog springend groote overeenkomst, die er tusschen deze twee geschriften bestaat, de voornaamste grond is voor de onderstelling, dat zij het werk van denzelfden schrijver zijn. Nauwkeurig onderzoek alleen kan ons den aard dezer overeenkomst doen kennen, en ons in staat stellen om de bewijskracht daarvan te beoordeelen. Daartoe is het noodig, dat wij ook het oog vestigen op de verschilspunten tusschen beide geschriften, om ons langs dezen weg te vergewissen, of beide, overeenkomst en verschil, van zoodanigen aard zijn, dat zich de genoemde onderstelling rechtvaardigen laat, dan of zij verworpen worden moet. Wij willen daartoe achtereenvolgens letten:

I. op de trekken van overeenkomst;
II. op de verschilspunten in taal, stijl, woorden en spreekwijzen;
III. op de vraag, of er ook bepaalde gegevens zijn, die de onderstelling der identiteit van den schrijver dezer twee geschriften waarschijnlijk, òf die haar onwaarschijnlijk maken; terwijl wij

IV. onze aandacht zullen vestigen op den leerstelligen inhoud van beide geschriften, namelijk voor zoo ver als dit voor het doel van ons tegenwoordig onderzoek dienstig is.

I. TREKKEN VAN OVEREENKOMST TUSSCHEN HET EVANGELIE EN DEN EERSTEN BRIEF VAN JOHANNES.

De bedoelde trekken van overeenkomst zijn van onderscheiden soort. Wij kunnen ze verdeelen in vier soorten: A. *Grammatische en stilistische eigenaardigheden*, waarin beide geschriften overeenkomen. B. *Woorden en spreekwijzen.* C. *Algemeene begrippen*, waarin zij zich bij voorkeur bewegen. en D. *Volzinnen of gedachte-verbindingen*, die van bijzondere verwantschap getuigen.

A. *Grammatische en stilistische eigenaardigheden, waarin beide geschriften met elkander overeenkomen.*

1. De Brief en het Evangelie komen hierin met elkander overeen, dat beide zich in een betrekkelijk vrij *engen kring van woorden*, en dat wel van *zeer gebruikelijke*, niet van meer of min *zeldzame* of *ongewone* bewegen. Dit blijkt namelijk uit het gering getal van hapaxlegomena, waaronder ik hier zulke woorden versta, die in geen ander boek van het Nieuwe Testament voorkomen. In den Brief komen er maar *vier* voor, namelijk ἀγγελία, ἱλασμός, νίκη en χρῖσμα. Het Evangelie telt er (I tot XX) ongeveer 80, schijnbaar derhalve veel meer dan de Brief; maar dit meerdere ligt eenvoudig in het historische deel van dit boek; want hapaxlegomena voor zulke *meer abstracte begrippen*, als genoemde vier woorden in den Brief, heb ik slechts de volgende opgemerkt: προσκυνητής (4 : 35), ἀναμάρτητος (8 : 7 *onecht*), θεοσεβής (9 : 31), δειλιᾶν (14 : 27), derhalve slechts *vier*. De afscheidsreden bijv. (XIV–XVII) zijn nog iets grooter dan de geheele eerste Brief, en daarin worden slechts drie of vier hapaxlegomena gevonden, namelijk μονή (14 : 2, 23), δειλιᾶν (14 : 27), κλῆμα (15 : 2, 4, 5, 6) en misschien καθαίρειν (15 : 2), welk woord intusschen waarschijnlijk ook Hebr. 10 : 2 voorkomt, waar sommige Codd. καθαρίζειν lezen. Hoe klein dit getal is, blijkt ons, als wij bijv. met I *Joh.* den

eersten brief van *Petrus*, die even groot is als I *Joh.*, of den brief van *Jacobus*, die nog iets kleiner is, vergelijken. I *Petri* heeft tusschen de 50 en 60, *Jacobus* meer dan 60 hapaxlegomena. Intusschen is de woordenkring, waarin de brief zich beweegt, betrekkelijk nog veel kleiner dan die van het Evangelie. Deze brief staat bijv., wat woordenrijkdom betreft, tot dien van Jacobus, Petrus, I Tim., enz., in de verhouding van 1 tot 3, terwijl de verhouding van het Evangelie tot de andere historische boeken in dit opzicht is die van 2 tot 3.

2. Beide geschriften hebben de gewoonte om den bevestigenden en ontkennenden vorm van dezelfde gedachte nevens elkander te stellen (*Joh.* 1 : 3, 20; 3 : 20; 5 : 24; 7 : 18; 16 : 29, 30 en I *Joh.* 1 : 5, 6, 8; 2 : 4, 10, 27, 28).

3. Evenzoo, om de gedachte door tegenstellingen voort te zetten of nader te bepalen (*Joh.* 1 : 8; 3 : 17, 18; 4 : 14; 5 : 22, 30, 34; 6 : 32, enz. en I *Joh.* 2 : 2, 7, 21; 3 : 18; 4 : 1, 10, 18; 5 : 6, 18),

4. Gedurig keeren zij tot hetzelfde thema terug; vooral in meer uitvoerige redeneringen herhalen zij gedurig dezelfde gedachte, hoewel meestal met eenige wijziging. Hiervan voorbeelden aan te halen is overbodig.

5. Phrasen van dezen vorm: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία* (of *ἡ ἐντολή*, enz.) *ἵνα* of *ὅτι*, enz. komen voor *Joh.* 3 : 19; 6 : 39. 40; 15 : 12; 17 : 3 en I *Joh.* 1 : 5; 3 : 11, 23; 5 : 3, 4, 9, 14.

6. In beide schriften het overvloedig gebruik van *ὁ* (*ἡ*, *τὸ*) *sequente partic. praesenti,* veel meer dan in eenig ander boek des Nieuwen Testaments. In 't bijzonder ook in beide schriften het overvloedig gebruik van *πᾶς ὁ sequente participio.*

7. *ἵνα* etc., als aanvulling van een *pron. dem.*, *Joh.* 15 : 8, 13; I *Joh.* 4 : 17. Verg. ook de formule *χρείαν ἔχειν ἵνα Joh.* 2 : 25; 16 : 30; I *Joh.* 2 : 27.

8. Epexegese: *Joh.* 1 : 12, 46; 3 : 13; 14 : 16, 17 en I *Joh.* 3:24; 5:4.

9. Herhaling van substant., waar het *pron. dem.* of *rel.* volstaan kon, bijv. *Joh.* 15 : 19; I *Joh.* 4 : 3–5, 6, 7.

10. *ἀλλ' ἵνα in oratione elliptica Joh.* 1 : 8; 9 : 3; 11 : 52; 13 : 18; 15 : 25 en I *Joh.* 2 : 9. Verder nog slechts *Marc.* 14 : 49.

11. *καθὼς ...... καί*, *Joh.* 6 : 57; 13 : 15, 33; 15 : 9; 20 : 21 en I *Joh.* 2 : 18; 4 : 17.

12. De eigenaardige elliptische constructie: *οὐ καθὼς* enz. *Joh.* 6 : 58 en I *Joh.* 3 : 12.

13. ἀληθῶς met nadruk vooraan geplaatst, *Joh.* 8 : 31 en I *Joh.* 5:2.

14. πᾶν τό, in den zin van πάντες, *Joh.* 6 : 37 ; 17 : 2 en I *Joh.* 5 : 4. Verg. *Joh.* 3 : 6.

De grammatische en stilistische eigenaardigheden, waarin beide geschriften overeenkomen. zijn over 't geheel zoodanige, die terstond opvallen, die men bij het lezen gemakkelijk in het geheugen houdt. Van de zoodanigen, die weinig opvallen, heb ik er geene enkele gevonden, die het Evang. en den Brief van de overige geschriften onderscheidt. Alleen hierop afgaande zouden wij alzoo eerder aan bewuste navolging, dan aan identiteit van schrijver moeten denken.

B. *Woorden en spreekwijzen, waardoor deze twee geschriften zich gemeenschappelijk kenmerken.*

Het getal daarvan is betrekkelijk vrij groot; velen daarvan zijn wel het gevolg van de gelijksoortigheid der begrippen of voorstellingen zelve, waarin deze geschriften zich bewegen, maar de overige geschriften des Nieuwen Testaments gebruiken daarvoor toch andere woorden of spreekwijzen. Wij wijzen op de volgende:

1. ὁ ἀληθινὸς θέος, *Joh.* 17 : 3 en *Joh.* 5 : 20. Verg. I *Thess.* 1 : 9. *Openb.* 6 : 10.

2. εἶναι πρὸς τὸν θέον, *Joh.* I: 1, 2 en πρὸς τὸν πατέρα I *Joh.* 1 : 2.

3. de Heiland der wereld, *Joh.* 4 : 42 en I *Joh.* 4 : 14.

4. de eeniggeboren (μονογενής) Zoon, *Joh.* I : 18. 3 : 16, 18 en I *Joh.* 4 : 9.

5. water en bloed, *Joh.* 19 : 34 en I *Joh.* 5 : 6, 8.

6. uit God zijn, *Joh.* 7 : 17. 8 : 47 en I *Joh.* 2 : 16. 3 : 10. 4 : 1—4, 6, 7. 5 : 19.

7. uit God geboren, *Joh.* 1 : 13 en I. *Joh.* 2 : 29. 3 : 9. 4 : 7. 5 : 1, 4, 18.

8. uit de waarheid zijn, *Joh.* 18 ; 37 en I. *Joh.* 2 : 21. 3 : 19.

9. uit de wereld zijn, *Joh.* 8 : 23. 15 : 19, 17 : 14, 16. 18 : 36 en I. *Joh.* 2 : 16. 4 : 5.

10. uit den duivel zijn, *Joh.* 8 : 44 en I. *Joh.* 3 : 8, 12.

11. God (Christus) kennen, γινώσκειν. Meermalen, met name in zedelijken zin. In de overige schriften uiterst zeldzaam, en dan nog vooral in theoretischen zin, bijv. (ἐπιγιν.) *Matth.* 11 : 27.

Verg. *Luc.* 10 : 22. (God kennen, εἰδέναι komt wel meermalen in het Ev., maar nooit in den Brief voor. Voorts nog I *Th.* 4 : 5. II *Th.* 1 : 8. *Tit.* 1 : 16. *Hebr.* 8 : 11. 10 : 30).

12 ἐν τινὶ εἶναι' als qualificatie der zedelijk godsdienstige betrekking tot Christus. Als qualificatie van Gods betrekking tot ons („God in ons") alleen in den Brief.

13. ἐν τινὶ μένειν, evenzoo, alsmede omgekeerd als qualif. der betrekking van God of Christus tot ons. *Joh.* 6 : 56. 14 : 10. 15 : 4—7 en I *Joh.* 2 : 6, 24—28. 3 : 6, 24. 4 : 12—16.

14. τηρεῖν τὰς ἐντολάς. Ook enkele malen in *Matth.* en de *Openb.*, alsmede I *Tim.* 6 : 14.

15. ποιεῖν τὸ θελημα van God. Overvloediger in deze twee boeken, dan in de overige geschriften des Nieuwen Testaments.

16. in het licht, in de duisternis wandelen, *Joh.* 8 : 12. 12 : 35 en I *Joh.* 1 : 6, 7. 2 : 11.

17. de waarheid weten, de waarheid verstaan, *Joh.* 8 : 32 en I *Joh.* 2 : 21.

18. de waarheid doen, *Joh.* 3 : 31 en I *Joh.* 1 : 6.

19. doen wat Gode (voor God) welbehagelijk (ἀρεστά) is. *Joh.* 8 : 29 en I *Joh.* 3 : 23.

20. de wereld overwinnen, *Joh.* 16 : 33 en I *Joh.* 5 : 4, 5.

21. leven (het leven) geven, *Joh.* 6 : 33. 10 : 28. 17 : 2 en I *Joh.* 5 : 11, 16.

22. leven (het leven) hebben, *Joh.* 3 : 15, 16, 36 enz. en I *Joh.* 5 : 12, 13.

23. het leven voor iemand stellen, *Joh.* 10 : 11. 15 : 13, 17. I *Joh.* 3 : 16.

24. uit den dood tot het leven overgaan, *Joh.* 5 : 24 en I *Joh.* 3 : 14.

25. hunne (zijne) werken zijn boos, *Joh.* 7 : 7 en I *Joh.* 3 : 12.

26. de zonde doen, *Joh.* 8 : 34 en I *Joh.* 3 : 4, 8, 9.

27. geen zonde hebben, *Joh.* 9 : 41 enz. en I *Joh.* 1 : 8.

28. de zonde of de zonden wegnemen (αἴρειν), *Joh.* 1 : 29 en I *Joh.* 3 : 5.

29. (zedelijk) niet kunnen (δύνασθαι), *Joh.* 5 : 44. 8 : 43. 14 : 17 en I *Joh.* 3 : 9. 4 : 20.

30. de oogen verblinden, *Joh.* 12 : 40 en I *Joh.* 2 : 11.

31. getuigenis nemen, aannemen (λαμβάνειν), *Joh.* 3 : 11, 32. 5 : 34 en I *Joh.* 5 : 9.

32. zien en getuigen, *Joh.* 1 : 34 enz. en I *Joh.* 1 : 2.

33. zien en gelooven, *Joh.* 6 : 69 en I *Joh.* 4, 16.

34. ἐντολὴν διδόναι, *Joh.* 11 : 57. 12 : 49. 13 : 34 en I *Joh.* 3 : 23. — en

35. leven in zich zelven hebben, *Joh.* 5 : 26. 6 : 53 en I *Joh.* 3 : 15.

C. *Algemeene begrippen, waarin de Brief en het Evangelie zich bij voorkeur bewegen.*

De algemeene begrippen, die gedurig in den Brief en in het Evangelie wederkeeren, dragen doorgaans het karakter van tegenstellingen. Daartoe behooren vooral:

1. De tegenstelling van leven en dood, beide in overdrachtelijken zin. De uitgedrukte tegenstelling komt in het Evangelie overvloedig voor, in den Brief slechts in eene gelijkluidende phrase, als er ook in het Evangelie voorkomt, I *Joh.* 3 : 14. Verg. boven, B. N°. 21, 22, 23, 24, 35. Beide geschriften verklaren, dat het leven is „in den Zoon", *Joh.* 1 : 4 en I *Joh.* 5 : 11.

2. De tegenstelling van licht en duisternis, alsmede de uitdrukkingen τὸς φῶ τὸ ἀληθινόν *Joh.* 1 : 2 en I *Joh.* 2 : 8 en τὸ φῶς φαίνει, *Joh.* 1 : 5. I *Joh.* 2 : 8. Verg. verder, B. N°. 16.

3. De tegenstelling van de waarheid en de leugen. Verg. B. N°. 8, 17, 18.

4. De tegenstelling van het kennen en niet kennen. Verg. B. N°. 11, 30, 33, alsmede wat het Ev. en de Brief zeggen over het zien en niet zien, niet gezien hebben van God of Christus.

5. De tegenstelling van God, den Vader, en de wereld, den duivel of den Booze. Het „buitenwerpen van den Overste der wereld" is paralel met het „overwinnen van den Booze" (*Joh.* 12 : 13. I *Joh.* 2 : 13, 14). Beide geschriften verklaren van de wereld, dat zij God niet kent, dat zij ons haat (*Joh.* 15 : 18, 19 en I *Joh.* 3 : 13) enz,, en zij stellen de kinderen Gods en de kinderen des duivels tegenover elkander. Wel gebruikt het Evangelie de laatste uitdrukking niet; maar het spreekt in gelijken zin van den duivel als den vader der boozen (*Joh.* 1 : 12. 8 : 44. 11 : 52 en I *Joh.* 3 : 1, 2, 10. 5 : 2). Verg. B. N°. 6, 7, 9, 10, 20.

6. De tegenstelling van liefde en het niet liefhebben of

haten. Beide geschriften handelen gedurig over de liefde van God tot ons, de geloovigen, en over onze liefde tot elkander. Voor 't overige bestaat er in dit stuk een merkwaardig verschil tusschen den Brief en het Evangelie, gelijk ons later blijken zal. Hetzelfde geldt van hetgeen beide geschriften
7. zeggen over het zijn in, blijven in God, Christus, en wederkeerig, hun zijn en blijven in ons. Hier hebben zij gemeenschappelijk alleen de uitdrukkingen, dat wij in Christus zijn (*Joh.* 14 : 20, 17 : 28 en I *Joh.* 5 : 20?) en blijven (*Joh.* 6 : 56. 15 : 4—7 en I *Joh.* 2 : 24. 3 : 6), en dat Gods woord in ons blijft (*Joh.* 5 : 38 en I *Joh.* 2 : 14, 24).

D. *Geheele volzinnen of gedachteverbindingen, die van afhankelijkheid dezer geschriften van elkander getuigen.*

Zoodanige volzinnen of gedachteverbindingen komen zeer overvloedig in deze twee geschriften voor; wij laten ze hier volgen, naar de volgorde der plaatsen in den Brief.

1. Algemeen wordt erkend, dat I *Joh.* 1 : 1, 2 sprekende trekken van overeenkomst met *Joh.* 1: 1, 14 vertoont. Het „van den beginne was," in den Brief is praedicaat van een gelijksoortig subject als het „In den beginne was," in het Evangelie. Voorts doen ὁ λόγος en ὁ λόγος τῆς ζωῆς aan elkander denken, en ontmoeten wij op beide plaatsen het beteekenisvolle ἡ ζωή, gelijk ook ἐθεασάμεθα (*Joh.* 1 : 14).

Reeds dit, dat het Evangelie en de Brief beiden met een proloog beginnen (*Joh.* 1 : 1—18 en I *Joh.* 1 : 1—4), verdient opmerking. (Intusschen schijnt 1 *Joh.* 1 : 1—4 toch ook eenigszins met *Luk.* 1 : 1—4 verwant te zijn.)

Bij deze overeenkomst kan ook de formeel paralelle gedachtenverbinding niet toevallig zijn, als wij I *Joh.* 1 : 2 lezen: „En het leven is geopenbaard, en wij hebben het gezien", enz. en *Joh.* 1 : 14: „En het Woord is vleesch geworden, en wij hebben ..... aanschouwd," enz.

Eindelijk bedenke men, dat de Brief in den aanhef 1 : 5—7 terstond het thema „het licht" behandelt, hetwelk ook in het Evangelie het hoofd-thema van den Proloog is (1 : 4, 5, 7—9).

2. De uitdrukking 1 *Joh.* 1 : 4[b]: „opdat uwe blijdschap vervuld zij," komt letterlijk ook voor *Joh.* 16 : 24[b], alsmede 3 : 29. 15 : 11. 17 : 13. Hierbij komt, dat het: „en deze dingen schrij-

ven wij u;" van I *Joh.* 1 : 4[a], en het: „en deze dingen heb ik tot u gesproken"; van *Joh.* 15 : 11[a] (verg. ook 17 : 13) onwillekeurig aan elkander doen denken.

3. Verwante inhoud bij geheel paralelle gedachtenverbinding I *Joh.* 2 : 2 en *Joh.* 11 : 51, 52. Brief: „En hij is eene verzoening voor onze zonden, en niet alleen voor de onze, maar ook voor de geheele wereld;" en Evang.: „.... dat Jezus sterven zou voor het volk, en niet alleen voor dat volk, maar ook opdat hij de verstrooide kinderen Gods tot één zou vergaderen."

4. De broederliefde wordt zoowel I *Joh.* 2 : 7, 8 als *Joh.* 13 : 34 „een nieuw gebod" genoemd.

5. I *Joh.* 2 : 11 is grootendeels van gelijken inhoud als *Joh.* 12 : 35 en 40. Brief: „Hij wandelt in de duisternis, en weet niet waar hij heengaat;" Evang.: „Die in de duisternis wandelt, weet niet waar hij heengaat." — Brief: „want de duisternis heeft zijne oogen verblind;" Evang.: De Satan „heeft hunne oogen verblind."

6. Van hen, die den Heiligen Geest ontvangen hebben, wordt I *Joh.* 2 : 20 gezegd, dat „zij alle dingen weten;" en vs. 27: dat deze Geest „hen omtrent alle dingen leert;" gelijk wij in het Evangelie (14 : 26. verg. 16 : 13) lezen: De Heilige Geest „zal u alles leeren."

7. Ook de uitdrukking *οὐ χρείαν ἔχειν ἵνα τις* enz. komt zoowel I *Joh.* 2 : 27 als *Joh.* 2 : 25. 16 : 33 voor.

8. Blijkbaar zijn I *Joh.* 3 : 8—10 en *Joh.* 8 : 38—44 met elkander verwant, waar de Brief van den duivel zegt, dat hij „van den beginne zondigt," en het Evang.: dat hij „van den beginne een menschenmoorder is, en niet staat in de waarheid." Van hen, die de zonde doen, verklaart de Brief, dat zij „uit den duivel" of „kinderen des duivels" zijn, terwijl het Evangelie den duivel hunnen „vader" noemt. Op beide plaatsen is er sprake van „de werken des duivels" (I *Joh.* 3 : 8; *Joh.* 8 : 40). Noemt Jezus den duivel „menschenmoorder" daarbij doelende op de joden, die „de begeerten huns vaders, des duivels, wilden doen" (vs. 44) aangezien zij „hem zochten te dooden" (vs. 40): ook de Brief gaat, na deze pericope, terstond tot dit thema van „menschenmoorder" en „doodslaan" (vs. 12 : 15) over. Gelijk Jezus (vs. 42) de twee begrippen: „Indien God uw vader ware," en „zoo zoudt gij mij liefhebben," aan elkander verbindt, zoo ook de Brief: „niet uit God zijn," en: „zijnen broeder niet lief-

hebben." Dat de Brief hier niet „Jezus," maar den „broeder" het object der liefde noemt, bewijst niets tegen de wederkeerige verwantschap dezer twee plaatsen, daar het ons later blijken zal, dat hij in het maken van deze wijziging of verandering zich zelven gelijk blijft.

9. *εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος* I *Joh.* 3 : 13 en *Joh.* 15 : 18.

10. *μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* I *Joh.* 3 : 4 en *Joh.* 5 : 24.

12. I *Joh.* 3 : 16: „En hieraan kennen wij de liefde, dat hij (Jezus) zijn leven voor ons gesteld heeft" (verg. B. N°. 23); „en zoo behooren ook wij het leven voor de broeders te stellen;" geheel dezelfde gedachte als *Joh.* 15 : 12, 13: „Dit is mijn gebod, dat gij elkander liefhebt, gelijk ik u liefgehad heb; grooter liefde heeft niemand dan deze, dat hij zijn leven voor zijne vrienden stelt."

13. Een Gode welgevallig leven wordt, zoowel I *Joh.* 3 : 22 als *Joh.* 9 : 31 (verg. 15 : 7), de voorwaarde der gebedsverhooring genoemd.

14. I *Joh.* 3 : 22: „Dit is zijn gebod, dat wij .... elkander liefhebben, gelijk hij een gebod gegeven heeft;" vergelijk boven, N°. 12. *Joh.* 15 : 12.

15. „In het vleesch gekomen," I *Joh.* 4 : 2, 3 en „vleesch geworden," *Joh.* 1 : 4.

à6. Vergl. I *Joh.* 4 : 5 met *Joh.* 7 : 7. 15 : 19. 17 : 14; verder I *Joh.* 1 : 6: „Wij zijn uit God: die God kent, hoort ons; die uit God niet is, hoort ons niet;" met *Joh.* 8 : 47: „Die uit God is, hoort de woorden Gods; daarom hoort gij niet, omdat gij niet uit God zijt."

17. I *Joh.* 4 : 9: Hierin is de liefde Gods jegens ons geopenbaard, dat God zijnen eeniggeboren Zoon in de wereld heeft gezonden, opdat wij door hem zouden leven;" en *Joh.* 3 : 16: „Alzoo lief heeft God de wereld gehad, dat hij zijnen eeniggeboren Zoon gegeven heeft, opdat een ieder, die in hem gelooft, ... eeuwig leven hebbe."

18. „Niemand heeft ooit God gezien;" I *Joh.* 4 : 12 (verg. vs. 20) en *Joh.* 1 : 18.

19. I *Joh.* 21 : 14: „Wij hebben aanschouwd en getuigen, dat de Vader den Zoon gezonden heeft tot Heiland der wereld;" en *Joh.* 4 : 42: „Wij hebben zelven hem gehoord en weten, dat deze waarlijk is de Heiland der wereld."

20. I *Joh.* 5: 1: „Een ieder, die gelooft dat Jezus is de Christus, is uit God geboren;" en *Joh.* 1: 12, 13: „....die in zijnen naam gelooven, welke.... uit God geboren zijn."

21. I *Joh.* 5: 3: „Dit is de liefde Gods, dat wij zijne geboden bewaren;" en *Joh.* 14: 18, 21, 24: „Indien gij mij lief hebt, zoo bewaart mijne geboden;" — „die mijne geboden bewaart, die is het die mij liefheeft." Vs. 24 in negatieven vorm.

22. I *Joh.* 5: 6: „De Geest is het die getuigt; want de Geest is de waarheid:" en *Joh.* 18: 26: „De Geest der waarheid.... die zal van mij getuigen."

23. I *Joh.* 5: 9: „Indien wij de getuigenis der menschen aannemen (λαμβάνειν), de getuigenis van God is meerder (μείζων);" en vs. 10: „de getuigenis, die God getuigd heeft van zijnen Zoon." *Joh.* 5: 34: „Ik neem (λαμβάνειν) geene getuigenis van een mensch;" vs. 36: „Ik heb eene getuigenis, meerder (μείζω) dan van Johannes;" vs. 32: „de getuigenis die God van mij getuigt." Verg. ook *Joh.* 8: 18.

24. I *Joh.* 5: 10, 12: „Die God niet gelooft" (of, gelijk er op volgt: „die niet gelooft de getuigenis, welke God getuigd heeft van zijnen Zoon"), „maakt hem tot een leugenaar." — „Die den Zoon heeft, heeft het leven; die den Zoon van God niet heeft, heeft het leven niet." en *Joh.* 3: 33, 34, 36: „Die zijne getuigenis" de getuigenis van Jezus, d. i. volgens vs. 34: de getuigenis van God door hem, die de woorden Gods spreekt) aangenomen heeft, heeft verzegeld, dat God waarachtig is." — „Die in den Zoon gelooft, heeft eeuwig leven; maar die den Zoon niet gelooft" (ἀπειθεῖν moet hier *niet gelooven* beteekenen, nml. ongehoorzaam zijn, door niet te gelooven, gelijk *Hand.* 14: 1, 2. *Rom.* 11: 30, 31) „zal geen leven zien."

25. I *Joh.* 5: 13: „Dit heb ik geschreven, opdat gij weet dat gij eeuwig leven hebt, gij, die gelooft in den naam des Zoons van God." en *Joh.* 20: 31: „Dit is geschreven, opdat gij gelooft dat Jezus is de Christus, de Zoon van God, en opdat gij, geloovende, in zijnen naam leven hebt."

26. I *Joh.* 5: 14: ὅτι ἐάν τι αἰτώμεθα, enz. *Joh.* 14: 13, 14. 15: 16.

27. I *Joh.* 5: 20 de uitdrukkingen: „de waarachtige God," dezen „kennen," en „het eeuwige leven", even als *Joh.* 17: 3.

Deze overeenstemming van het Evangelie en den Brief is, vooral als wij daarbij de betrekkelijke kleinheid van dezen laatsten in aanmerking nemen, veel te groot, en zij draagt bovendien op vele plaatsen een al te sterk sprekend karakter, om zelfs de minste plaats open te laten voor de mogelijkheid, dat het Evangelie en de Brief geschriften zouden zijn van twee van elkander onafhankelijke schrijvers. Zij is onmogelijk hieruit te verklaren, dat deze schrijvers geleefd zouden hebben in denzelfden kring, waarbij dan de gelijkheid van taal, woorden en phrasen de natuurlijke vrucht van de gelijkheid der voorstellingen wezen zou.

Maar dit geeft ons nog geen recht om te besluiten, dat zij noodzakelijk door denzelfden auteur geschreven moeten zijn, gelijk velen inderdaad op dezen grond beweren. Wij hebben in al de trekken van overeenkomst dezer geschriften inderdaad geen enkelen ontmoet, die ons verhindert aan te nemen, dat de eene schrijver den ander met studie zou hebben nagebootst; ook het groot getal van de opgesomde trekken is met deze onderstelling niet in strijd.

In ieder geval moet de overeenkomst dezer twee geschriften op ééne der volgende wijzen verklaard worden:

I. De Brief en het Evangelie zijn geschriften van één en denzelfden schrijver; en wel in dezer voege, dat de schrijver

a. òf den Brief vóór het Evangelie geschreven heeft (eerste onderstelling);

b. òf dat hij het Evangelie geschreven heeft vóór den Brief (tweede onderstelling).

II. De Brief en het Evangelie zijn geschriften van twee verschillende schrijvers, en wel in dezer voege, dat

a. òf het Evangelie van latere dagteekening is dan de Brief, zoodat de Evangelist dezen nagevolgd heeft (derde onderstelling);

b. òf de Brief van latere dagteekening is dan het Evangelie, zoodat de Briefschrijver het Evangelie nagevolgd heeft (vierde onderstelling).

Nemen wij aan, dat de Brief en het Evangelie van één en denzelfden schrijver zijn, dan kan het ons niet veel moeite kosten, om tusschen de eerste en de tweede onderstelling (I. *a.* en

I. *b.*) te kiezen. Hoe groot toch de overeenkomst tusschen deze twee geschriften wezen moge, het verschil is, gelijk ons blijken zal, niet minder belangrijk en het betreft zelfs hoofdzaken. Dit verhindert ons, om met Ebrard aan te nemen, dat beide geschriften gelijktijdig vervaardigd zouden zijn, dat namelijk de Brief tot begeleidend schrijven bij het Evangelie gediend hebben zou. De Evangelist staat in menig opzicht op een veel hoogeren trap van ontwikkeling dan de Briefschrijver. Uit tal van feiten zal dit ons blijken; maar wij kunnen het reeds met voldoende zekerheid vaststellen alleen op dien grond, waarop ook Huther daartoe besluit: Als wij namelijk uitgaan van de onderstelling, dat de Brief en het Evangelie van denzelfden schrijver zijn, „dan doet zich de aanhef van den Brief vergeleken met den proloog van het Evangelie, aan ons voor, niet als later, maar als vroeger geschreven; want de schrijver heeft in het Evangelie reeds de gepaste uitdrukking gevonden voor zijne ideeën, terwijl hij in den Brief nog worstelt om dien te vinden. Evenzoo is ook de uitdrukking: *Jezus Christus, in het vleesch gekomen;* meer onbepaald, en derhalve vroeger dan de uitdrukking: *het Woord is vleesch geworden.*" Bij deze onderstelling moet alzoo de Brief van vroegere dagteekening zijn dan het Evangelie. Zijn er feiten, die bewijzen, dat juist het omgekeerde het geval, dat de Brief later geschreven is dan het Evangelie, dan ook valt daarmede de onderstelling zelve van de identiteit van schrijver, en dan moeten wij aannemen, dat de Brief geschreven is door iemand, die met opzet het Evangelie in tal van trekken heeft nagebootst.

Tegen laatstgenoemde onderstelling beteekent een beroep op den echt christelijken geest van den eersten Brief, en op de vele inderdaad schoone gedachten, die er in voorkomen, niet het minste; het is hoogst oppervlakkig (om geen ander woord te bezigen) als Ebrard (*Comment.* bl. 13) zegt: „In dat geval moet men bedrog aannemen bij eenen man, die den duivel voor den vader der leugen, en ieder die leugen spreekt, voor een kind des duivels, en den geest der leugen voor den geest van de duisternis en van den antichristus verklaart." Want wat onze schrijver waarheid en leugen noemt, heeft eene geheel andere beteekenis; een brief, die, naar eigene overtuiging des schrijvers van niets dan de zuivere waarheid getuigde, uit te geven voor een apostolisch werk, dat was eene *pia fraus*, waarin de schrijver niet alleen geen bedrog

zag, maar veeleer een dienen van hetgeen hij „de waarheid” noemde. Hierbij vergete men niet, dat de Brief zich nergens uitdrukkelijk uitgeeft voor het werk van den Evangelist, evenmin als het Evangelie zich uitdrukkelijk uitgeeft voor het werk van Johannes. Trouwens Ebrard zelf erkent, dat de tweede en derde Brief niet van denzelfden schrijver zijn als het Evangelie en de eerste Brief, hoewel deze geschriften niet minder sterk over de waarheid spreken. Verg. 2 *Joh.* 1, 2, 4, 7. 3 *Joh.* 3, 4, 8, 12. Zoo ook is de brief aan de Efesiërs eene nabootsing van den brief aan de Colossensen, en dan nog wel met bedekte polemiek tegen de meer of min theosophische voorstellingen, die daarin voorkomen — welk een en ander ik later, in eene afzonderlijke studie, hoop in het licht te stellen. Men denke verder aan 2 Petrus, welks onechtheid vrij algemeen erkend wordt.

Zulk nabootsen als waarvan ook de brief aan de Efeziërs een voorbeeld is, moet geschied zijn met het doel, om door het gezag van den naam eens Apostels ingang te verschaffen aan voorstellingen, die men òf in 't geheel niet, òf niet sterk genoeg, òf niet volkomen juist vond in de werken van dien Apostel. Is de eerste Brief van Johannes eene nabootsing van het Evangelie, dan moet dit waarschijnlijk hieruit verklaard worden, dat de schrijver aan de eene zijde met het doel en de strekking van het Evangelie, als hetwelk ook polemisch gericht was tegen het docetisme, hoogelijk ingenomen was, maar dat hij toch aan den anderen kant (door een geschrift als van de eigen hand des Evangelie-schrijvers) een zeker tegenwicht heeft willen geven tegen enkele voorstellingen van het Evangelie (met name tegen die welke zamenhangen met de logos-bespiegeling), voorstellingen die hij niet goedkeuren of in zich opnemen kon, wellicht het meest omdat hij niet in staat was zich tot de hoogte van de Johanneïsche bespiegeling te verheffen. Of wij recht hebben, om zulk een doel bij den schrijver te onderstellen, dat kunnen wij eerst later met juistheid beoordeelen.

Hier reeds enkele opmerkingen:

1°. Van de overeenkomst in grammatische en stilistische eigenaardigheden hebben wij reeds opgemerkt, dat zij meer de onderstelling van bewuste *nabootsing* van het eene geschrift door den schrijver van het andere, dan die der identiteit van beider schrijvers begunstigt. Dit zal ons nog duidelijker in het oog springen, als wij beider verschilspunten in dit opzicht hebben aangewezen.

2°. Van de overeenkomst in woorden, spreekwijzen, begrippen en volzinnen zal natuurlijk niemand beweren, dat deze door bewuste navolging niet bereikbaar was. Later zal het ons blijken, dat deze navolging evenmin goed gelukt, als consequent doorgevoerd is.

3°. Ja, wat meer is, de overeenkomst van phrasen en gedachteverbindingen is zelfs wat al te grof, om beide geschriften te beschouwen als het werk van den zoo genialen Evangelist, van wien het zich nauwelijks denken laat, dat hij in het Evangelie zich zoo slaafsch een vroegeren arbeid, die bovendien nog veel lager staat, tot model zou hebben gekozen.

4°. Zijn het Evangelie en de Brief van twee schrijvers, dan moet de Brief later geschreven zijn; de veel meerdere frischheid en diepte van het Evangelie, het zoo bewonderenswaardig grootsche en verhevene van conceptie en het consequente in de uitvoering van het plan van dit geschrift, met één woord, de buiten alle vergelijking veel grootere genialiteit van den Evangelist — dit alles strekt dan tot een onwederlegbaar bewijs, dat hij onmogelijk een, in zoo vele opzichten, slaafsche navolger van den Briefschrijver geweest zijn kan.

Zoo staat dan dit alternatief wel boven allen twijfel;

òf de schrijver van den Brief is dezelfde als die van het Evangelie, en dan moet de Brief vroeger dan het Evangelie geschreven zijn (eerste onderstelling);

òf de Brief is van eene andere hand, en dan moet de Brief van latere dagteekening zijn (vierde onderstelling.) Voor de tweede en derde onderstelling blijft er alzoo geene plaats meer; zoodat de vier onderstellingen hiermede tot twee zijn ingekrompen, en de vraag alzoo hierop neerkomt: Is de schrijver van den Brief dezelfde als die van het (in dat geval later geschreven) Evangelie (eerste onderstelling)? Of is de Brief door een ander dan het (in dat geval vroeger geschreven) Evangelie vervaardigd (vierde onderstelling)?

Ten einde in staat te zijn, over deze vraag met juistheid te oordeelen, moeten wij nu de verschilspunten tusschen deze beide geschriften trachten op te sporen.

II. Verschilspunten tusschen den Brief en het Evangelie, met betrekking tot taal, woorden, stijl en spreekwijzen.

A. *Grammatische en stilistische eigenaardigheden, waardoor deze twee geschriften zich van elkander onderscheiden.*

1. Groot gewicht willen wij niet hechten aan de omstandigheid, die bij de onderstelling van eenen en denzelfden schrijver voor 't minst eenigszins vreemd is, dat er slechts twee woorden zijn, die uitsluitend in deze twee geschriften voorkomen, namelijk ἀνθρωποκτόνος (*Joh.* 8: 44 en I *Joh.* 3: 15) en παράκλητος (*Joh.* 14: 16 enz. en I *Joh.* 2: 1), en dan nog wel woorden, door den een in andere beteekenis dan door den ander gebezigd, wat met name geldt van het woord παράκλητος. Deze omstandigheid wordt zeker ten deele verklaard uit de woordenarmoede van deze beide geschriften; maar zij verdient toch opmerking, aangezien in het Evangelie en in den Brief onderscheiden hapaxlegomena meermalen voorkomen, en beide geschriften overigens zoo zeer met elkander overeenstemmen [1]).

2. *Uitsluitend in het Evangelie, nooit in den Brief, vinden wij* gebruikt:

a. De *praepos.* ἐπί met den *genit.* en *accus.* — Deze *praep.* komt met den *dativ.* ook eens in den Brief voor (3: 3), maar in een samenhang, waarin het Evangelie εἰς gebruikt (5: 45), nml. in de uitdrukking: *op iemand hopen.*

b. De *praepos.* παρά met den *genitiv.* en *dativ.* — Hierbij is vooral dit opmerkelijk, dat zelfs bij werkwoorden, die eigenaardig met παρά met den *gen.* geconstrueerd worden, de Brief ἀπό gebruikt, bijv.:

ἀκούειν τι ἀπό (1: 5). Evang. παρά (1: 41. 6: 45. 7; 51. 8: 26, 40. 15, 15);

αἰτεῖν τι ἀπό (5: 15). Evang.: παρά (4: 9);

λαμβάνειν τι ἀπό (2: 27. 3: 22). Evang.: παρά (5: 34, 41, 44. 10: 18).

---

[1]) Zoo worden er in de twee overeenstemmende brieven aan de Efesiërs en de Colossensen tien zoodanige woorden aangetroffen: ἀποκαταλαττειν, ἀπηλλοτριωμένοι, ἐῤῥιζωμένοι, συνεγειρεσθαι, συζωοποιεῖν, αφή, αὔξησις, ὕμνος, ὀφθαλμοδουλεία, ἀνθρωπαρεσκος. (Col. 1: 20, 21. 2: 7, 12, 13, 19. 3: 16, 22) en misschien nog wel meer.

ἔχειν τι ἀπό (2: 20, 4: 21). Deze uitdrukking wordt in het geheel in het Evang. niet gevonden; maar zij bewijst toch het constante in het spraakgebruik van den Brief. De *ed. recept.* heeft 3: 22 en 5: 15 παρά, maar daar moet, met Tischendorf, ἀπό gelezen worden worden; want daar laat zich de verandering in α ρά wel, die in ἀπό niet verklaren.

c. De *conjunct.* ὅτε, waarvan trouwens ook geen overvloedig gebruik in den Brief te wachten kon zijn.

d. οὐ μή, niet minder dan 16 maal.

e. ὁ (ἡ, τό) *sequente nomine, addito pron. demonstrativo.* bijv. ὁ ποιήσας... ἐκεῖνος etc. 5: 11, 36. 6: 46, 57. 7: 8. 9: 13, 37. 10: 1, 25. 12: 48, 49. 14: 10, 12, 21, 26. 15: 5. 18: 11.

Zeer overvloedig gebruik van phrasen, geconstrueerd met het *part. praes.* van εἶναι.

3. *Zeer overvloedig in het Evangelie, uiterst zelden in den Brief:*

a. γάρ, 62 maal. De Brief slechts 3 maal.

b. εἰς, 187 maal. De Brief 9 maal. Wat de overige praepos. betreft, zoo gebruikt de Brief veel overvloediger dan het Evangelie de praepp. ἐκ, ἀπό en ἐν. Bij de laatstgenoemde praep. is de verhouding als 8 tot 3, natuurlijk de grootte dezer twee geschriften in aanmerking genomen.

c. δέ, 212 maal. De Brief 9 maal.

d. ἵνα μή, 18 maal. De Brief eens, 2: 1.

e. ἐὰν μή, 18 maal. De Brief eens, 3: 21.

4. *Uitsluitend in den Brief, nooit in het Evangelie:*

a. De formule ἐκ τινὸς γινώσκειν, 4: 6. 3: 24. Verg. 2: 18.

b. „Indien wij zeggen, dat," enz. 1: 6, 8, 10. 4: 20.

c. ὁ λέγων (ὅτι) enz. 2: 4, 6, 9.

d. Zulk eene anakoluthie, als I *Joh.* 2: 24 (ὑμεῖς, ὃ etc.) en vs. 27 (καὶ ὑμεῖς, τό etc.) heb ik in in het Evangelie niet opgemerkt.

Vergelijk verder 1, *a* en *b*.

5. *Overvloedig in den Brief, zelden in het Evangelie:*

a. De formule: ἐν τινι γινώσκειν (τι of ὅτι). I *Joh.* 2 : 3, 5. 3 : 10, 16, 19, 24. 4 : 2, 10, 13. 5 : 2. Evang. alleen 13 : 35.

b. Die eigenaardige definitie-vorm, die I *Joh.* 1 : 5. 3 : 4. 4 : 8, 16. 5 : 16, 17 voorkomt.

c. μή. Iets overvloediger in den Brief.

d. De formule ἐκ τινὸς εἶναι, betrekkelijk meer in den Brief.

B. *Woorden en spreekwijzen, waardoor de Brief zich van het Evangelie onderscheidt.*

1. „*Van* den beginne" (1 : 1 enz. 8 maal). *Ev.* alleen 8 : 44. 15 : 27. In plaats van „*van* den beginne", I *Joh.* 1 : 1 heeft *Joh.* 1 : 1, 2 „*in* den beginne." Waar de brief met „van (ἀπὸ) den beginne", bedoelt; Van het begin der evangelieverkondiging, of van uw christen-zijn, enz. af, bijv. I *Joh.* 2 : 7 enz., daar gebruikt het Evang. bij voorkeur ἐξ ἀρχῆς. — 2. ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος *met artikel* (1 : 2. 2 : 25 5 : 20). Het Evangelie laat het artikel weg. (*Joh.* 17 : 3 is daarop geen wezenlijke uitzondering, omdat hier wegens ζωὴ αἰώνιος in vs. 2, waarop vs. 3 terugslaat, het artikel niet gemist worden kon. — 3. κοινωνία met God, Christus, elkander (1 : 3, 6, 7). — 4. ἀγγελία (1 : 5. 3 : 11. — 5. „licht" als qualificatie van Gods wezen (1 : 5, 7). — 6. ἑαυτὸν πλανᾶν (1 : 8). — 7. „onze zonden belijden", (1 : 9). — 8. πιστὸς en δίκαιος van God (1 : 9).

9. δίκαιος van Christus (2 : 1. 3 : 7). — 10. „Volmaakt zijn in de liefde; de volmaakte liefde", (2 : 5. 4 : 12, 17, 18). — 11. „Wij zijn in God", (2 : 5. 5 : 20). — 12. „Voorbijgaan", van de wereld, de duisternis, (2 : 8, 17). — 13. „De broeders liefhebben, haten" (2 : 9, 10, enz.). Het Evang. altijd elkander. — 14. σκάνδαλον (2 : 10). — 15. „De zonden ons vergeven om zijns naams wil", (2 : 12). — 16. De geloovige „overwint den Booze",—„de Pseudoprofeten", (2 : 13, 14. 4 : 5). — 17. „Hebt de wereld niet lief, noch wat in de wereld is", (2 : 15). — 18. ἀλαζονεία (2 : 16). 19. βίος (2 : 16. 3 : 17). — 20. belofte, beloven (2 : 25). — 21. De anti-christus (2 : 18, 22. 4 : 3). — 22. τὸ χρῖσμα (2 : 20, 27). „Den Zoon belijden, loochenen" (2 : 22, 23; 4 : 15). — 23. „Den Vader, den Zoon hebben", (2 : 23 ; 5 : 2). — 24. „Wij blijven in God" (2 : 24; 3 : 24; 4 : 13, 15, 16). — 25. „vrijmoedigheid" tot God, enz. (2 : 28 ; 3 : 21; 4 : 17; 5 : 14). — 26. parousie (2 : 28). 27. αἰσχύνεσθαι (2 : 28). — 28. „de regtvaardigheid doen," (2 : 29; 3 : 7, 10).

29. „Gode gelijk zijn," (3 : 2). — 30. ἐλπίς (3 : 3). — 31. „zichzelven reinigen", (3 : 3). — 32. ἁγνός, van Christus (3 : 3). — 33. ἀνομία (3 : 4). — 34. „De uit God geborene kan niet zondigen", (3 : 6, 9 ; 5 : 18). — 35. δίκαιος, van christelijke volkomenheid (3 : 7). — 36. „Jezus geopenbaard, om de werken des duivels te verbreken", (3 : 8), — 37. σπέρμα van God in ons

(3 : 9). — 38. ἐν τούτῳ φανερά ἐστι (3 : 10). — 39. „De kinderen des duivels" (3 : 10). — 40. „In den dood blijven", (3 : 14). — 41. κλείειν τὰ σπλάγχνα (3 : 17). — 42. „God blijft in ons", (3 : 17). 43. „Niet liefhebben met den woorde of de tong, maar met der daad en waarheid", (3 : 18). — 44. πείθειν τὰς καρδίας ἡμῶν (3 : 19). 45. καταγινώσκειν (3 : 20, 21). — 45. πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ (3 : 23).

46. „De geesten beproeven", (4 : 1). — 47. „Pseudoprofeten", (4 : 1). — 48. ὁ ἐν ὑμῖν, van God, en ὁ ἐν τῷ κόσμῳ, van den duivel. — 49, „uit de wereld spreken," (4 : 5). — 50. De geest der dwaling, (4 : 6). — 51. De dag des oordeels, (4 : 17) — 52. φόβος (4 : 18).

53. ὁ γεννήσας, van God (5 : 1). — 54. „De getuigenis in zich zelven hebben", (5 : 10). — 55. „Zonde tot den dood", „zondigen tot den dood", (5 : 16). — 56. „ zich zelven bewaren (5 : 18). — 57. „De Booze vat hem niet." (5 : 18). — 58. „De geheele wereld ligt in den Booze," (5 : 19). — 59. διάνοια (5 : 20). — 60. ἑαυτοὺς φυλάσσειν ἀπὸ τινος (5 : 21).

C. *Woorden en spreekwijzen, waardoor het Evangelie zich van den Brief onderscheidt.*

1. „Heerlijkheid" (1 : 14 enz.). — 2. Χάρις (1 : 14-17. — 3. πληρώμα (1 : 16). — 4. οὐρανος (1 : 32, enz.). — 5. het praedicaat „Heilige" bij Geest (1 : 33, enz.)

6. οἱ νεκροί (2 : 22, enz.) — 7. ἐγείρειν (2 : 22; 5 : 21; 12 : 1, 9, 17).

8. ἄνωθεν, ἄν. geboren worden (3 : 3, 7, 31; 19 : 11). — 9. geboren worden uit water en Geest (3 : 5). — 10. Koningrijk Gods, der hemelen (*cod. sin.*), van Christus (3 : 3, 5; 18 : 36). — 11. uit den Geest geboren worden" (3 : 6). — 12. τὰ ἐπίγεια (3 : 12). — 13. ὑψοῦν, ὑψοῦσθαι, van Christus (3 : 14 enz.) — 14. ἀπολλύναι (3 : 15, 16, enz.). — 15. κρίνειν, in overdracht. zin, (3 : 17, enz.). — 16. σώζειν, σωζεσθαι (3 ; 17, enz.). — 17. κρίσις, in overdr. zin, (3 : 19, enz.) — 18. „het licht (Christus) is in de wereld gekomen", (3 : 19). — 19. „De duisternis, het licht liefhebben, haten (3 : 19). — 20. φαῦλα πράττειν (3 : 20 enz.). — 21. — „Tot het licht komen" (3 : 20, 21). — 22. ἐργάζεσθαι (3 : 21; 5 : 17; 6 : 26; 9 : 4). — 23. Uit de aarde zijn, spreken" (3 : 31). — 24. ἀληθής als praedicaat van God (3 : 33; 8 : 26). — 25. „Den Zoon ongehoorzaam zijn" (3 : 36). — 26. ῥήματα Gods (3 : 14, enz.). —

27. De toorn Gods", (3 : 36). — 28. „Het leven zien", (3 : 36).

29. ὁ κύριος, van Jezus (4 : 1 enz.). Dit komt overigens in alle schriften des N. T. voor, behalve in I *Joh.* — 30. σωτηρία (4 : 22). — 31. „In geest en waarheid aanbidden", (4 : 23, 24).— 32. „God is geest", (4 : 24). — 33. πέμπειν, van de zending van Christus, (4 : 34, enz.). De Brief heeft alleen ἀποστέλλειν.

34. „Den Zoon, den Vader τιμᾶν," (5, 22. 8 : 49). — 35. τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν, (5 : 29). — 36. Opstanding des levens, opstanding des oordeels. (5 : 29). — 37. „Der waarheid getuigenis geven" (5 : 33. 18 : 37). — 38. Veelvuldig beroep op de Schrift, (5 : 39, enz.). — 39. ὁ μόνος als praedicaat van God (5 : 44: 17 : 3).

40. „De laatste dag," (6 : 39 enz.) — 41. Opwekken, ἀνιστάναι (6 : 39, 40, 44, 54). — 42. Den Zoon θεωρεῖν (6 : 40 enz.). — 43. „Niet sterven" in overdr. zin, (6 : 50. 3 : 21, 24, 11, 26). — 44. ῥήματα van eeuwig leven (6 : 68).

45. ἡ διδαχή van Christus (7, 16, 17, 18, 19). — 46. „Verheerlijken" (7 : 39 enz.).

47. Het licht der wereld," van Christus, (8, 12 enz.), — 48. „Het licht des levens," (8 : 12). — 49. „In uwe zonden sterven," (8 : 21, 24). — 50. ἐκ τῶν ἄνω, κάτω εἶναι (8 : 23). — 51. „In het woord van Christus blijven" (8 : 31). — 52. „Vrij zijn, vrij maken," (8 : 32, 33, 36). — 53. „Het woord van Christus vindt in iemand plaats," (8 : 37). — 54. „Den dood zien," (8 : 51). — 55. „Den dood smaken" (8 : 52).

56. κρῖμα, in overdr. zin, (9 : 39).

57. „De Vader is in den Zoon" (10 : 38. 14 : 10, 11. 17 : 21). — 58. „De Zoon is in den Vader" (10 : 38. 14 : 10, 11, 20. 17 : 21).

59. „In den dag, nacht, wandelen," (11 : 9). — 60. „Opstanding" (der dooden) (11 : 24). — 61. Christus „de opstanding en het leven," (11 : 25).

62. „Het leven liefhebben, haten." (12 : 26). — 63. Den Zoon διακονεῖν, zijn διάκονος (12 : 26). — 64. „De Vader zal den geloovige eeren" (12 : 26). — 65. „De Overste der wereld" (12 : 31. 14 : 30. 16 : 11). — 66. „Het licht is bij u" (12 : 35). — 67. „Zonen des lichts," (12 : 36). — 68. „Het licht hebben" (12 : 36). — 69. „In het licht (Christus) gelooven," (12 : 36).

70. „Plaats bereiden," (14 : 2). — 71. „Bidden in den naam van Jezus," (14 : 13, 14, enz.) — 72. „De Vader blijft in den

Zoon," (14: 10). — 73. „Christus komt geestelijk tot ons," (14: 18, 23, 28). — 74. „Christus ἐμφανίζει zich aan ons," (14: 21, 22). — 75. „Hij en de Vader maken woning bij ons," (14 : 23.) — 76. εἰρήνη (14: 27 enz.)

77. „Wij dragen in Christus vrucht," (15: 2). — 78. „Wij blijven in de liefde van Christus," (15: 9, 10). — 79. „Christus blijft in des Vaders liefde," (15 : 10). — 80. „De blijdschap van Christus blijft in ons," (15: 11).

81. „Wij hebben in Christus vrede" (16: 33).

82. „De naam des Vaders," als object der openbaring, (17 : 6, 26). — 83. „Wij zijn één in God en Christus," (17: 21). — 84. „De liefde, waarmede God Christus liefgehad heeft, is in ons," (17: 26).

85. „Uit de dooden opstaan," ἀναστῆναι (20 : 9).

Voeg er nog bij, dat het Evangelie overvloeit van beelden, zoowel om de geestelijke betrekking der geloovigen tot Christus, als om het door hem ons verleende heil aan te duiden, terwijl in den Brief geen enkel zoodanig beeld wordt aangetroffen.

Wat volgt nu uit dit verschil, in verband met de vele trekken van overeenkomst tusschen deze beide boeken?

Wie de grammatische en stilistische eigenaardigheden, waarin beide boeken overeenkomen, vergelijkt met die, waarin zij verschillen, kan zich hiervan overtuigen, dat de eersten geen betrekking hebben op het meer of minder zuivere van de Graeciteit, terwijl dit wel van enkele der laatste geldt. Zoo is de constructie van hopen met eene *praep.*, die de *accus.* regeert, beter dan die met eene *praep.*, die de *dativ.* regeert, en (behalve de Aanhalingen uit de LXX) wordt de laatste constructie dan ook alleen in I *Joh.* en I *Timoth.* gevonden (I *Joh.* 3: 3. I *Tim.* 4: 10. 6: 15. I *Cor.* 15: 19 moet ἐν Χριστῷ niet met ἠλπικότες geconstrueerd worden, maar is het het gewone Paulinische ἐν Χριστῷ, de sfeer, waarin wij hopen, zonder uitgedrukt object, op wien of wat wij hopen). Het is ondenkbaar, dat dezelfde schrijver eerst het zuiverder grieksche παρα *c. gen.* bij ἀκούειν, λαμβάνειν, αἰτεῖν gebruikt hebben, en later tot het consequent gebruik van het mindere zuivere ἀπό gekomen zijn zou. Meerdere oefening in het schrijven moet juist de tegenovergestelde vrucht dragen. Bij de onder-

stelling der identiteit van schrijver zou derhalve de Brief uit vroegeren tijd moeten dagteekenen. Maar dan wordt dit weder onverklaarbaar, dat de Schrijver sommige praegnante spreekwijzen, die in den Brief voorkomen, in het Evangelie nooit gebruikt, en dat menig begrip, in den Brief krachtig uitgesproken, in het Evangelie gemist wordt, zooals: *κοινωνία*; volmaakt in de liefde; wij zijn in God; hebt de wereld niet lief; de Antichristen; de Pseudoprofeten; den Vader of den Zoon hebben; in God blijven enz. Nog veel onverklaarbaarder wordt dan dit, dat de Schrijver, die bij het schrijven van het Evangelie tal van andere en nieuwe begrippen in zich opgenomen had, en die derhalve op een veel hooger standpunt stond dan toen hij den Brief schreef, nogtans zich zoo slaafsch aan het gebruik van allerlei phrasen, spreekwijzen en gedachte-verbindingen van den Brief gebonden hebben zou. Bovendien, al erkennen wij ten volle, dat zeer vele, ja de meeste der *sub.* B en C opgesomde woorden en spreekwijzen, ieder op zich zelf, niets bewijzen, aangezien er geen twee boeken van denzelfden schrijver bestaan, uit welke men niet zoodanige verschilspunten kan opzamelen, en al missen wij een vasten maatstaf, om uit dergelijke verschilspunten over het al of niet mogelijke of waarschijnlijke van de identiteit der schrijvers te oordeelen, toch meenen wij, dat het zeer groote getal dier verschilspunten in den Brief en het Evangelie te meer bewijst, naar mate de Schrijvers zich meer in dezelfde woorden en phrasen zoeken te bewegen, terwijl het, zelfs afgezien daarvan, in den betrekkelijk zeer korten Brief hoogst aanzienlijk is.

Is het, om deze redenen, reeds uiterst bezwaarlijk, grenst het bijna aan het onmogelijke, om de stelling der identiteit van den Evangelist en den Briefschrijver te verdedigen: volkomen uitgemaakt is hiermede de zaak evenwel nog niet, hoe waarschijnlijk het nu reeds zijn moge, dat de Briefschrijver een navolger van den Evangelist zij. 't Is daarom noodig, dat wij naar meer bepaalde gegevens in den Brief of het Evangelie zoeken, die met dit vraagstuk in betrekking staan.

III. Gegevens in deze twee schriften, die tegen de identiteit van beide schrijvers, en de prioriteit van den Brief getuigen.

1. De identiteit van den Briefschrijver en den Evangelist wordt,

wel bezien, reeds buitengesloten door hetgeen de Brief 1: 5 zegt. Daar noemt hij „dit *de* verkondiging, die hij van Jezus gehoord heeft: God is licht, en gansch geene duisternis is in hem.” — „*De* verkondiging,” zegt hij, alzoo naar zijne schatting de grondstelling in Jezus’ prediking. Maar in het Evangelie wordt God nooit „licht” genoemd; er is daar niet alleen geen enkele plaats te vinden, die deze stelling des Briefschrijvers regtvaardigt, maar ook zou, gelijk wij later zullen zien, de qualificatie: „God is licht,” in het Evangelie niet recht voegen.

2. De Briefschrijver verklaart, dat wij een uitdrukkelijk gebod van God (*ταύτην τὴν ἐντολὴν*) hebben (4: 21), dat „wie God liefheeft, ook zijnen broeder liefhebbe;” welk gebod intusschen in het Evangelie nergens gevonden wordt. Bij identiteit van Schrijver, en dus prioriteit van den Brief, is het onverklaarbaar, dat de Evangelist, die zich dan de stelling: „God is licht,” als hoofdinhoud van Jezus’ prediking, en dit gebod als „een uitdrukkelijk gebod van God door Jezus” (immers in dezen zin noemt hij vroeger het gebod der broederliefde een oud en nieuw gebod tevens) herinnerde, beide in zijn Evangelie voorbijgegaan is. Vergel. ook I *Joh.* 2: 25, waar het eeuwige leven een belofte Gods aan de geloovigen genoemd wordt; zulk eene belofte kon in het Evangelie niet eens plaats vinden; zij rust op eene eschatologische opvatting der *ζωὴ αἰώνιος*, die niet in het Evangelie gevonden wordt. Zij wekt ook in den Brief bevreemding, aangezien ook hier de opvatting der *ζωὴ αἰώνιος* van den Evangelist voorkomt (bijv. 3: 15); de Brief blijft hier alzoo zich zelven niet geheel gelijk.

3. Vreemd voor ’t minst is bij de onderstelling van de identiteit van schrijvers ook dit, dat het schoone woord: „God is liefde;” hetwelk de Briefschrijver, als kernpunt zijner religieuse bewustheid, tweemaal (4: 8 en 4: 6) uitspreekt, in het dan later geschreven Evangelie in ’t geheel niet gevonden wordt. Later zullen wij zien, dat ja de Evangelist deze uitdrukking misschien had kunnen gebruiken, maar dat zij toch in zijn stelsel moeielijk als grondstelling uitgesproken kon worden. Zegt men hier tegen: „Is de Brief van later dagteekening: waarom heeft deze dan niet het schoone woord uit het Evangelie: „God is geest”? dan antwoorden wij, dat Jezus, *Joh.* 4: 24, God alleen in een bepaalden zamenhang geest noemt, namelijk waar hij over de tegenstelling van het aanbidden „op dezen berg of te Jeruzalem”

en het aanbidden „in geest en waarheid" handelt, eene tegenstelling, waarover de Evangelist, zich in den tijd van Jezus verplaatsende, spreken kon, maar die feitelijk voor hem zelven zoowel als voor den Briefschrijver opgehouden had te bestaan. Of neemt men het woord „πνεῦμα" hier in abstracto, als wezensbepaling, dan is het zeer de vraag, of de Briefschrijver zich met deze bepaling wel vereenigen kon; deze toch gelooft, dat wij eens „God zullen zien, gelijk hij is." De ideeën van den Briefschrijver over God en godsdienst zijn over 't geheel meer realistisch of concreet dan die van den Evangelist, die veel meer als bespiegelend wijsgeer spreekt. Intusschen, wij meenen, dat men het woord πνεῦμα *Joh.* 4: 24 niet anders, dan uit den bepaalden zamenhang met het voorafgaande verklaren mag.

4. Meer dan ééne plaats in den Brief wordt eerst dan verklaarbaar, als wij onderstellen, dat de Schrijver het Evangelie voor zich gehad, en het nagevolgd heeft. Dit geldt reeds terstond van I *Joh.* 1: 1—4. Aan hetgeen de Schrijver daar opgeeft als inhoud, van hetgeen hij verkondigt en schrijft, beantwoordt de Brief niet recht, en, als men op den vorm van dezen aanhef van den Brief drukt, dan moet men met Ebrard zeggen: "Men vraagt met recht, of er in den Brief een ἀπαγγέλλειν van deze soort voorkomt, maar men ziet daarnaar te vergeefs uit."

Gaan wij uit van den inhoud van den Brief, dan moet de schrijver met den aanhef dit bedoelen: „Wat wij u, in dezen Brief, verkondigen en schrijven, het is dat eeuwige leven, hetwelk van den beginne bij den Vader was en in de menschelijke verschijning van Jezus geopenbaard is; de inhoud van onze verkondiging in woord en geschrift is deze: dat de Zoon van God, in wien dat eeuwige leven, hetwelk van den beginne was en bij den Vader was, is geopenbaard, geen ander is dan die Jezus zelf, wiens prediking wij gehoord, dien wij met onze oogen gezien, dien wij gadegeslagen, en dien onze handen getast hebben."

't Is duidelijk, dat de schrijver hier reeds het oog heeft op de dwaalbegrippen der docétische gnostieken, der Antichristussen en Pseudoprofeten. Daarop ziet niet alleen het woord: „wat wij met onze oogen gezien en wat onze handen getast hebben," van vs. 1, maar ook dit, dat de erkenning daarvan voorgesteld wordt als voorwaarde, om te deelen in de ware christelijke, de apostolische κοινωνία (over welk begrip zelf later.) De pseudoprofeten en hunne volgelingen waren daaruit getreden, maar behoorden

er ook wezenlijk niet toe (2: 19). Volgens de oudste traditiën bedoelt de Brief Cerinthus en zijne aanhangers, derhalve docétische Gnostieken. Irenaeus (wiens geschrift *adversus omnes haereses* wellicht slechts weinige decenniën jonger is dan onze Brief) zegt van Cerinthus, dat deze „de geboorte van Jezus uit eene maagd onmogelijk achtte, dat, volgens hem, gelijk alle menschen (uit hunne ouders geboren worden), zoo ook Jezus de zoon van Jozef en Maria was, die de menschen in geregtigheid, verstand en wijsheid overtrof; dat de Christus, bij den doop, op Jezus was gedaald in de gedaante van eene duif, en dat Jezus toen den onbekenden Vader verkondigd en wonderen gedaan had; dat evenwel later de Christus Jezus weder had verlaten, zoodat de Christus, die geestelijk bestond, buiten alle lijden is gebleven, en alleen Jezus geleden heeft en opgestaan is." Dit laatste (het opstaan) zal Cerinthus evenwel, volgens Epiphanius, hebben ontkend. Hier hebben wij dus 1°. de scheiding van Jezus Christus in twee geheel verschillende, slechts kort en los vereenigde, personen, een *λύειν τον Ἰησοῦν*, gelijk oude Codd. I *Joh.* 4: 3 volgens Socrat. *hist. eccl.* VII: 32, de Vulg.: *qui solvit Jesum*,) lezen; deze haeretici wilden *χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου τὴν θεότητα* of *λύειν ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸν ἄνθρωπον.* 2°. de ontkenning van de verzoenende kracht van het bloed van Christus, aangezien immers wel de mensch Jezus, maar niet de Christus gestorven was. Voeg hier 3°. nog bij het algemeen kenmerk van alle Gnostieken, dat zij de gnôsis, de kennis, verheerlijkten als de zaak, waarop het aankwam, ten koste van de christelijke practijk. Op deze soort van Gnostieken moet de schrijver doelen, als hij zegt, dat wij, om in de christelijke *κοινωνία* te deelen, de identiteit van Jezus met den Christus moeten erkennen, alzoo dit, dat het ware, eeuwige leven in den menschelijken persoon zelven van Jezus geopenbaard is.

Maar dit is toch duidelijk: Wat hij verkondigen wil, 't is niet datgene, wat hij uitdrukkelijk zegt te willen verkondigen. Volgens hetgeen hij zegt, zouden wij een soort van Evangelie verwachten, of liever dit, dat de schrijver handelen zou 1°. over het metaphysische wezen der *ζωή* („wat van den beginne was," — „hetwelk bij den Vader was,"), 2°. over datgene wat hij uit den mond van Jezus gehoord had (zijne leer), en 3°. over datgene wat hij „gezien en getast" had. Van het eerste en laatste niets; de schrijver verkondigt niet wat hij gezien en getast heeft,

maar slechts in 't algemeen dat de ware of eeuwige ζωή werkelijk in den zienlijken en tastbaren Jezus verschenen is. Deze, niet wel passende, vorm van den aanhef laat zich alleen hieruit verklaren, dat hij het indrukwekkend begin van het Evangelie heeft willen nabootsen. Daarbij komt nog, dat, indien de parallelle gedachtenverbinding, I *Joh.* 1: 2 en *Joh.* 1: 14, niet toevallig is (zie boven, bl. 144, I. D. 1.), geen onbevooroordeeld lezer de eerste plaats voor het origineel, de laatste voor navolging zal houden.

5. I *Joh.* 1: 4ᵇ: „opdat uwe blijdschap vervuld (volkomen) zij." (Zie boven bl. 144, I. D. 2). Van den Johann. Christus begrijpen wij het volkomen, dat hij 15: 11. 16: 24. 17: 13 deze woorden bezigt. 't Waren toch alle n i e u w e en heerlijke gedachten, rijke beloften, waarover Jezus tot zijne jongeren sprak. Het woord over de vervulling der blijdschap zijner jongeren is derhalve hier op zijne plaats: „D i t h e b i k g e s p r o k e n t o t u, opdat uwe blijdschap volkomen worde." De Brief daarentegen is gerigt tot christenen, die al datgene, wat de schrijver schreef reeds wisten (2: 21, 27), en psychologisch is het moeielijk te verklaren, hoe hij van dit zijn schrijven over b e k e n d e z a k e n zulk eene uitwerking op zijne lezers kon verwachten. 't Is alzoo duidelijk, dat hier niet de Brief het model voor het Evangelie, maar wel dit het model voor den Brief geweest is.

6. Raadselachtig is de psychologische samenhang van 1 *Joh.* 1: 5—7 met vs. 8—10. De Commentatoren vinden bovendien nog al moeite, om een gepasten overgang te vinden van vs. 7*a*: („Indien wij in het licht wandelen, gelijk God in het licht is zoo hebben wij gemeenschap met elkander;") tot vs. 7*b*: („en het bloed van Jezus Christus, zijnen Zoon, reinigt ons van alle zonden"). De Wette en Huther stellen den overgang in de, door den schrijver onderstelde, bedenking zijner lezers, dat zulk een in het licht wandelen, gelijk God in het licht is, wegens onze feitelijke zondigheid, bij geen christen gevonden worden kon, terwijl dan de schrijver deze bedenking zal oplossen door te verklaren, dat uit kracht van het bloed van Christus de zonde gedurig meer verdwijnt, zoodat nu de christelijke wandel, hoewel ook feitelijk nog niet zonder zonde, in beginsel gelden mogt voor een wandel in het licht, en zoodat er, in weerwil van onze zonde, gemeenschap van ons met dien God, die licht is, plaats hebben kon. Maar de schrijver spreekt wel van r e i n i g e n, niet

van gedurig reiner worden. Trouwens, καθαρίζειν (vs. 7 en 9) beteekent hier geenszins heiligmaking, veeleer hetzelfde als hetgeen hij vs. 9 vergeving en 2: 2 verzoening noemt, met dien verstande, dat reiniging eigenlijk het effect is van de verzoening. Zijn onze zonden verzoend en vergeven, dan hebben wij ze niet meer, dan zijn wij er van gereinigd. Zoo ook *Hebr.* 9: 22, waarbij men bedenke, dat de verzoeningstheorie van dezen brief in 't oog springend overeenstemt met die van 1 *Joh.* — De overgang van vs. 7*a* tot vs. 7*b* kan alleen begrepen worden, als men goed verstaat, wat de schrijver met κοινωνία bedoelt. „Wie de 1: 1, 2 uitgesproken waarheid belijdt, die heeft," leert de schrijver, „κοινωνία μεθ' ἡμῶν, d. i. (niet: „hij is met ons één van hart en zin;" maar meer objectief): hij heeft deel aan de ware, de apostolische κοινωνία (de gemeenschap met de apostelen en apostolische gemeente); want deze onze, apostolische gemeenschap (ἡ ἡμετέρα) is de ware, is de κοινωνία met den Vader en met zijnen Zoon Jezus Christus, zoodat allen, die niet tot onze κοιν. behooren (de docetische gnostieken, die „uit ons uitgegaan zijn") ook geen deel hebben aan de ware κοινωνία met God en Christus." Met κοιν. μεθ' ἡμῶν, ἡ κοιν. ἡ ἡμετέρα, κοιν. met den Vader en den Zoon, en κοιν. μετὰ τοῦ θεοῦ bedoelt de schrijver altijd hetzelfde: De ware christelijke heilsgemeenschap, die (met buitensluiting van iedere andere) gemeenschap met God en Christus is. Vandaar dat de schrijver vs. 7*a* κοιν. μετ' ἀλλήλων (d. i. met de apostelen en apost. gemeente) schrijft, en niet, gelijk men eerder verwachten zou: μετὰ τοῦ θεοῦ. „Wat wij u verkondigen als eigen leer van Jezus, het is dit, dat God licht is, en dat er gansch geen duisternis in hem is, en dat derhalve in het licht te wandelen voorwaarde en kenmerk der gemeenschap met God is." Dat verkondigen wij als Jezus' leer: waaruit volgt, dat, alleen zij, die, deze verkondiging aannemende, in het licht wandelen, *gemeenschap met ons* hebben, die gemeenschap alzoo, die als de ware apostolische gemeenschap, ook gemeenschap met God en Christus, en bijgevolg de ware heilsgemeenschap is. Dat nu de schrijver terstond spreekt over het hoofdmoment in het christelijk heil, waaraan de apostolische κοινωνία deel geeft, namelijk over de vergeving of reiniging van zonde door het bloed van Christus, is niet alleen niet bevreemdend, maar veeleer juist ter plaatse.

Maar hoe komt de schrijver er toe, waar hij gesproken heeft over de reinigende kracht van Christus' bloed, nu vs. 8—10 de vergeving der zonden aan geheel andere voorwaarden te verbinden, met name haar in verband te brengen met het belijden van onze zonden? Licht en duisternis zijn niet identisch met heiligheid en boosheid; 't zijn beelden van de kennis der waarheid of van het verkeeren in dwaling en leugen; wandelen in het licht is leven in de kennis der waarheid, en geenszins onmiddellijk heilig leven, al moet dit er de vrucht van zijn. Deze opmerking maakt de verklaring van den overgang van vs. 7 tot vs. 8 nog moeielijker. Indien licht onmiddellijk het beeld van de volmaakte heiligheid was, dan kon men vs. 8 als eene soort van correctie van vs. 7 aanmerken, zoodat vs. 7*a* over het christelijk leven naar zijn absoluut beginsel, vs. 8—10 daarentegen over het christelijk leven naar zijne, in weerwil van dit beginsel, altijd nog onvolkomene werkelijkheid handelde. Maar nu beteekent: in het licht wandelen; geenszins onmiddellijk het absoluut volmaakt leven als zoodanig; het beteekent: „wandelen in de kennis of belijdenis der (evangelische) waarheid," in dat licht, hetwelk „nu reeds schijnt (op de aarde), terwijl de duisternis voorbijgaat" (2: 8).

Bedenken wij, dat Jezus (*Evang. Joh.*), in het verhaal van den blindgeborene, volgens 9 : 5, optreedt als degene, die zich als het licht der wereld openbaart, gelijk ook 1 *Joh.* 1: 5 vgg. over „het licht" handelt; dat hetgeen in het Evangelie voorkomt als slotsom van deze openbaring van Jezus als het licht der wereld, namelijk *Joh.* 9 : 39—41, naar inhoud en vorm innig verwant is met 1 *Joh.* 1: 8—10 (de eenige pericope in het Evangelie, die aan de genoemde plaats in den Brief beantwoordt); dat namelijk zoowel in het Evangelie (*Joh.* 9: 41), als in den Brief (1: 8) de formule „zonde hebben" voorkomt, die overigens door den Briefschrijver in 't geheel niet wordt gebezigd — de Brief gebruikt verder *ἁμαρτάνειν, ἁμαρτίαν ποιεῖν* en *ἁμαρτίαν ἁμαρτάνειν;* het Evangelie gebruikt *ἁμαρτάνειν* alleen van grovere zonden, zulke, waardoor de zondaren zich van de godvruchtigen onderscheiden, 5: 14. 9: 23; de formule *ἔχειν ἁμαρτίαν* komt in dat boek gedurig voor (9: 41. 15: 24. 19: 11) —; dat verder het „blind zijn" *Joh.* 9: 41 (eene praegnante uitdrukking voor: zich als blind erkennen) volkomen gelijk staat met het erkennen dat wij gezondigd of zonde hebben, in den Brief;

dat voorts het „zeggen: Wij zien," niets anders beteekent dan het „zeggen, dat wij niet gezondigd, geene zonde hebben;" en dat eindelijk op beide plaatsen erkenning van zonde de voorwaarde genoemd wordt om van zonde vrij te komen: — dan ligt het vermoeden voor de hand, dat *Joh.* 9: 39—41 den schrijver, die 1 *Joh.* 1: 5—7 handelde over het licht, tot zijne redenering over „het zeggen, dat wij geene zonde hebben, en het belijden van onze zonde," 1 *Joh.* 1: 8—10 gebragt heeft. In het Evangelie is evenwel de gedachtengang volkomen natuurlijk en geleidelijk, aangezien de Evangelist met zien bedoelt het belijden van Jezus als het licht der wereld, met niet zien het niet aannemen van het licht, met blind zijn het erkennen, dat men dat licht niet uit zich zelven, alleen in Christus heeft, terwijl naar het stelsel van den Evangelist het erkennen van Jezus als het licht onmiddellijk de verlossing van zonden medebrengt (Verg. 8: 24, 32 enz.). In den Brief ontbreekt die geleidelijke gang, omdat deze, in plaats van over blind zijn en zien te handelen, onmiddellijk spreekt over het al of niet hebben van zonde, hetwelk er, volgens het Ev., het gevolg van is.

7. Ook 1 *Joh.* 2: 7—9 is de Brief van het Evangelie afhankelijk. Daar spreekt de schrijver over een "gebod" van hetwelk hij eerst (vs. 7) ontkent, dat het „nieuw," en verzekert, dat het „een oud gebod is, hetwelk zij van den beginne gehad hebben;" en dat hij daarna (vs. 8) „een nieuw gebod" noemt.

Vrij algemeen, en met recht, wordt aangenomen, dat hij met het „oude" en „nieuwe" gebod hetzelfde gebod bedoeit. Alleen Ebrard neemt aan, dat hij aan twee onderscheiden geboden denkt. Het oude gebod zal dan zijn, wat hij 1: 5 zegt; „God is licht, en daarom moeten wij in het licht wandelen." Het nieuwe gebod zal hij 2: 8[b] uitspreken, welke plaats Ebrard zoo opvat: „Dit nieuwe gebod is datgene wat waar (of verwezenlijkt) is in Christus en in u (christenen), namelijk: dat de duisternis voorbijgaat en het waarachtige licht reeds schijnt." Het wijzen op het licht als het eeuwig wezen Gods is het oude gebod; het wijzen op den, in Christus en de christenen verwezenlijkten, zegevierenden strijd van het licht tegen de duisternis, is het nieuwe gebod, dat Johannes schrijven wil; beweert Ebrard. Maar de uitspraken 1 *Joh.* 1: 5 en 2: 8, dragen niet eens den vorm van geboden. Ook wordt door het redebeleid de identiteit van het oude en nieuwe gebod gebiedend

gevorderd, hetwelk dan, als wij onze plaats met 1 *Joh.* 3: 11 vergelijken, wel geen ander dan dat der broederliefde, als kenmerk van den wandel in het licht, wezen kan, gelijk ook de schrijver van 2 *Joh.* 5 deze plaats opgevat heeft.

Men moet namelijk nooit voorbijzien dat geheel Hoofdst. I en II geschreven is met het oog op de demoraliserende gnôsis der haeretici. Deze haeretici beweerden, dat Jezus „den onbekenden Vader" verkondigd had, terwijl de God der Joden slechts de demiurg, niet de licht-god was. Op dat licht, dat Jezus geopenbaard en gepredikt had, op de ware gnôsis kwam het aan; de liefde was reeds in het O. T. geleerd, een gebod van den demiurg, zonder veel beteekenis alzoo; de liefde als hoofdzaak in het Evangelie te prediken, was dus ontaarding van het oorspronkelijk Evangelie.

Tegenover deze of dergelijke wanbegrippen spreekt onze schrijver nu ten aanzien van de christelijke practijk, met name van het gebod der liefde, waarin de chr. practijk culmineert, deze twee stellingen uit: 1°. Het gebod der liefde te verkondigen, is niet ontaarding van het oorspronkelijk Evangelie van Jezus; want dit gebod is zoo oud, dat gij het van den beginne gehoord hebt, d. i. het is zoo oud als het christendom zelf, en van het christendom onafscheidelijk; en 2°. Het gebod der liefde is niet van den tijd vóór Christus; het is eerst met en door Christus in de wereld gekomen. Beide deze stellingen te zamen beteekenen dus: Het is een specifiek christelijk gebod, en wel eene hoofdzaak in het christendom.

Dit alles gaat goed. Maar in welken zin is dit gebod nieuw? Bestond het ook niet onder het O. T., en hadden dus de haeretici niet in zoover recht? Het gelukt den schrijver niet dit duidelijk te maken. Hij stelt het „nieuwe" van het gebod hierin, dat ten gevolge van het schijnen van het evangelisch licht de liefde in ons verwezenlijkt wordt, gelijk zij in Christus verwezenlijkt was. Ongelukkiger opvatting dan die van Huther is toch niet mogelijk, nml. dat de schrijver dit gebod „nieuw" zou noemen, omdat hij het op nieuw aan zijne lezers voorhoudt. Maar dat de christelijke broederliefde alleen in de geloovigen tot verwezenlijking komt, het bewijst zeker, dat het christendom een nieuw liefdeleven schept en dat het aan de liefde eene vroeger nooit begrepen beteekenis geeft, maar het maakt het gebod der liefde, uit het oogpunt van gebod, niet nieuw.

Om deze reden is het niet aan te nemen, dat onze schrijver zelf deze qualificatie van het gebod der liefde als een „nieuw" gebod gevonden heeft; veeleer is het duidelijk, dat hij haar ontleend heeft aan *Joh.* 13 : 34. Daar heet het gebod der liefde met recht en volkomen natuurlijk een nieuw gebod, omdat Jezus hier eene andersoortige liefde, dan vroeger bekend was, gebiedt, nml. liefde naar het beeld van Jezus' liefde. 't Is bekend, dat in den eersten tijd des christendoms die eigenaardige liefde, die de geloovigen aan elkander verbond, als iets nieuws, iets wat noch vóór noch buiten de gemeente bekend was of bestond, werd beschouwd. („*Vide, inquiunt, ut invicem se diligant — ipsi enim invicem oderunt —, et pro alterutro mori sint parati — ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores*;" Tert. *Apol.* c. 39. „*Amant mutuo paene antequam noverint*;" Minuc. Fel., *Octav.* § 9.) Waarschijnlijk heeft de schrijver van den Brief niet recht gevat, waarom bepaaldelijk dit gebod in het Evangelie nieuw heet.

8. Ook I *Joh.* 3 : 11—16 wordt eerst dan de overgang van vs. 11 tot vs. 12 begrijpelijk, als wij aannemen, dat de schrijver *Joh.* 15 : 12, 13 voor zich gehad heeft. Hij heeft namelijk tusschen de twee gedachten *Joh.* 15 : 12 („Dit is mijn gebod dat gij elkander liefhebt, gelijk ik u liefgehad heb;") en vs. 13: („Grooter liefde dan deze heeft niemand, dat iemand zijn leven zet voor zijne vrienden;") de uitweiding I *Joh.* 3 : 12—15 ingeschoven; want deze kan psychologisch eerst begrepen worden, nadat wij vs. 16 hebben gelezen. Immers I *Joh.* 3 : 12 is op zich zelf wel eene veel te grove exemplificatie (in negatieven vorm) van vs. 11: „Wij moeten elkander liefhebben — en niet als Kaïn doen, die zijnen broeder „doodsloeg." De psychologische zamenketening der gedachten is deze:

a. Wij moeten de broeders liefhebben, vs. 11.

b. Het wezen der liefde is dit, dat wij het leven voor den broeder stellen, vs. 16.

c. Het tegenbeeld hiervan, het wezen van den haat alzoo, is dit dat wij, in plaats van ons leven voor den broeder te geven, den broeder het leven ontnemen, vs. 12.

d. Van dit wezen van den haat is Kaïn een voorbeeld, die uit den duivel was, vs. 12[b].

e. Daar de haat uit den duivel is, zoo spreekt het van zelf, dat hij gerigt is tegen de regtvaardigen. Geen wonder alzoo, dat ook de wereld, die zelve uit den duivel is, de christenen

haat, die zelve, als uit den dood tot het leven overgegaan, elkander liefhebben, vs. 12[b], 13, 14.

f. Uit dit karakter van den haat, als uit den Duivel, vloeit voort, dat haten in beginsel menschenmoorden is. vs. 15.

In den geest had de schrijver alzoo vs. 16 reeds geschreven, eer hij vs. 12 schrijven kon; m. a. w. hij had *Joh.* 15 : 13 voor zich. Trouwens de geheele pericope I *Joh.* 3 : 11—16 vloeit over van woorden en gedachten, aan het Evangelie ontleend. Verg. I *Joh.* 3 : 11 met *Joh.* 13 : 34. 15 : 12. — 3 : 12 *οὐ καθώς* (uit een gramm. oogpunt) met *Joh.* 6 : 58. — 3 : 12 „uit den duivel zijn" met *Joh.* 8 : 44. — 3 : 12 „zijne werken waren boos" met *Joh.* 7 : 7 (verg. 3 : 19). — 3 : 13 met *Joh,* 15 : 18. — 3 : 14 met *Joh.* 5 : 24. — 3 : 15 *ἀνθρωποκτόνος* met *Joh.* 8 : 44. — 3 : 15 „het leven in zich zelven hebben," met *Joh.* 5 : 16. 6 : 53. — en 3 : 16 met *Joh.* 15 : 12, 13. Zulk eene opeenhooping verraadt bepaalde afhankelijkheid; en aan welke zijde die is, kan wel de vraag niet zijn.

IV. VERSCHIL TUSSCHEN DEN LEERSTELLIGEN INHOUD VAN DEN BRIEF EN HET EVANGELIE.

Het is ons reeds voldoende gebleken, dat de Brief van latere dagteekening en derhalve van een anderen schrijver is dan het Evangelie. Vergelijking van de voornaamste leerstellige begrippen, die in beide deze geschriften worden aangetroffen, zal ons niet alleen in deze overtuiging bevestigen, maar ons tevens duidelijk maken, dat de Briefschrijver zich inderdaad met den bespiegelenden inhoud, en dus met hetgeen de hoofdzaak is, van het Evangelie niet heeft kunnen vereenigen, dat veeleer zijne voorstellingen tot een tegenwicht tegen vele voorstellingen in het Evangelie schijnen te moeten strekken.

1. Een der belangrijkste verschilpunten is zeker dit, dat de Brief, die in dezen het Evangelie niet heeft kunnen misverstaan, geenszins eenen hypostatischen *λόγος* leert, wat (in aanmerking genomen hetgeen hij 1 : 1 vgg. zegt) van bepaalde verwerping van deze leer weinig verschilt.

De *λόγος* van het vierde Evangelie is, ook vóór zijn *σάρξ γίνεσθαι*, een van God onderscheiden wezen. Hij is niet maar eene personificatie van de goddelijke activiteit met betrekking tot de wereld, of van het naar de wereld toegekeerde aan-

gezicht Gods. Hij is veeleer de persoonlijke vertegenwoordiger of drager en middelaar van die activiteit, die ja alles wat hij is en werkt, is en werkt uit God, en die geenszins God is in den gestrengen zin, maar die toch overigens in alles volkomen aan God gelijk is, en daarom God genoemd worden kan (1 : 1, 2; 5 : 18; 10 : 33; 20 : 28).

Al noemt ook de Brief Jezus den eeniggeboren Zoon van God, en dit buiten twijfel in metaphysischen, niet enkel in morelen zin (welke laatste opvatting eigenlijk door het praedicaat „eeniggeboren" reeds buitengesloten wordt), toch wil hij van een persoonlijken λόγος niets weten. De ζωή, waarover hij (1 : 1-3) spreekt, is geenszins een persoon, op zijn best eene personificatie (in zoover als het πρός τόν πατερα haar van God onderscheidt). Zijne voorstelling omtrent deze ζωή is tamelijk onbepaald. Maar zooveel is zeker, dat deze ζωή door hem niet onderscheiden wordt van de ζωή of ἡ ζωή ἡ αἰώνιος, die ook wij ontvangen. De λόγος τῆς ζωῆς (1 : 1) is het apostolische woord omtrent dat leven, hetwelk in Christus (en in alle geloovigen) geopenbaard is, hetwelk alzoo ook aan ons geschonken wordt. Ook elders (5 : 5) verklaart hij, dat datzelfde eeuwige leven, hetwelk God ons verleent, in zijnen Zoon is, of dat dit eeuwige leven in ons één is met het leven, dat in Christus is (Düsterdieck, Frommann). Met regt beweert Huther, dat zij iets anders lezen, dan er staat, die deze plaats zoo verklaren: „Wij bezitten het eeuwige leven in gemeenschap met den Zoon." De Brief noemt daarom ook geenszins, gelijk het Evangelie (11 : 25), Christus zelven „het leven."

2. Dit verschil van beschouwing staat zoo weinig op zich zelf, dat integendeel in den Brief geene enkele der metaphysische Christus-beschouwingen gevonden wordt, die uit de logosleer onmiddellijk voortvloeien. In het Evangelie lezen wij:

dat de Zoon, even als de Vader (hoewel uit en door hem), het leven in zich zelven heeft (5 : 26),

dat alles door den λόγος gemaakt is (1 : 3, 10),

dat de Vader alles in zijne macht gegeven, hem derhalve met goddelijke almacht bekleed heeft (3 : 35, 10 : 28; 13 : 3; 17 : 2),

dat hij, zoowel metaphysisch als zedelijk, één is met den Vader (10 : 30; 17 : 21, enz.),

dat alles, wat de Vader heeft, het zijne is (16 : 15),

dat hij in alles, wat hij is en doet, Gode gelijk is, dat hij

doet wat de Vader hem toont (5 : 17-20, 30; 8 : 18, 38; 14 : 24),

dat God voor hem geene geheimen heeft (5 : 20),

dat alleen hij God kent en ziet (1 : 18; 3 : 11, 32; 6 : 46; 7 : 29; 8 : 28, 55; 10 : 15),

zoodat dan ook hem te kennen en te zien, is God te kennen en te zien (8 : 19; 12 : 45; 14 : 7-9).

Van al deze denkbeelden komt er niet alleen geen enkel in den Brief voor, maar ook niets, wat op den grondslag daarvan rust of er op wijst.

3. Met het logos-begrip hangt allereerst samen de voorstelling der wederkeerige betrekking van God en de menschen.

Volgens het vierde Evangelie is God wel de oorspronkelijke bron en oorzaak van alle waarachtig leven, maar dit stroomt van den Vader uitsluitend in den Zoon uit. Alleen de Zoon, niemand buiten hem, staat in eene onmiddellijke betrekking tot God. Zoo wij dan deel zullen verkrijgen aan dat leven Gods, dan is het door den Zoon, namelijk wanneer wij in eene soortgelijke betrekking tot den Zoon komen, als waarin deze tot den Vader staat. Zeer groot is het getal uitspraken van Jezus, in het Johannes-Evangelie, die alle hierop nederkomen: 1°. Heeft God de geloovigen lief (deelt hij hun leven, heil, enz. mede), dan is dit, omdat God, niet met eene soortgelijke liefde, maar met die bepaalde liefde, waarmede hij den Zoon bemint, ook diegenen lief heeft, in welken de Zoon woning gemaakt heeft, of die met den Zoon als tot eene mystische eenheid verbonden zijn. 2°. Bezit de geloovige eenige kracht ten goede, draagt hij eenige vrucht, omdat er een hooger leven uit God in hem werkt, dan is dit, omdat de kracht of het leven van Christus, met wien hij mystisch vereenigd is, in hem en door hem werkt, en 3°. De wederkeerige betrekking van den Vader en den Zoon, die niets kan doen, tenzij wat de Vader in hem werkt, is de ideale type (niet rechtstreeks van de wederkeerige betrekking van God en den mensch, maar) van de wederkeerige betrekking van Christus en de zijnen, welke betrekking de eenige reële band is, die ons met den Vader vereenigt.

Geheel anders in den Brief, die wel menige uitdrukking, welke in het Evangelie met de bespiegelende logosleer samenhangt, overgenomen heeft, maar òf zonder zich wellicht van de daarin opgesloten consequentiën klaar bewust te zijn, òf — en dit door-

gaans — uitsluitend de zoodanige, die zich ook met eene anders gewijzigde Christologie laten vereenigen. De Christus van den Brief is geenszins, gelijk die van het Evangelie, een reëel en blijvend middelwezen tusschen God en ons; hij is niet de eeuwige tusschenschakel tusschen ons en God; hij is integendeel op eene veel meer uitwendige wijze (op eene zoodanige wijze namelijk waarop in zijne mate de eene mensch dit ook voor den anderen mensch zou kunnen zijn) de aanbrenger van het heil en van het ware leven, namelijk door ons het verstand te geven, dat wij den waren God kennen, door ons met Gods wil en geboden bekend te maken, door zelf in woord en wandel dat ware leven te openbaren, hetwelk hem maakt tot ons voorbeeld, door ons in zijnen dood met God te verzoenen, door in verheerlijkten staat, als wij zondigen, onze voorspraak bij God te zijn (1 : 5, 7; 2 : 1, 2, 6; 5 : 21 enz.). Afgezien van den zoendood, heb ik in den Brief geene bewijzen van eene andere, meer reëele bemiddeling van ons heil, van onze betrekking tot God, van ons innerlijk leven door Christus gevonden; zelfs schijnt de leer over Christus als onzen ἱλασμός door zijnen dood in het verdere stelsel van den Briefschrijver niet volkomen goed te passen.

4. Is nu de Christus van den Brief geenszins de reëele tusschenschakel tusschen God en ons, dan ook is het duidelijk, dat in de voorstelling, die de Brief van godsdienst en godsdienstig leven geeft, de persoon van Christus, zijne beteekenis voor ons, eenigszins op den achtergrond moet treden, vergeleken met de plaats die daaraan door het Evangelie wordt toegekend. Wij kunnen dit verschil aanschouwelijk maken door deze twee formules:

Evangelie: De Vader = de Zoon = de geloovigen;

Brief: De Vader = de Zoon en de geloovigen;

waarbij dit teeken = dan de rechtstreeksche betrekking of verbindtenis uitdrukt. Valt in den Brief de middelschakel „de Zoon" weg, dan staan de geloovigen rechtstreeks in eene analoge betrekking tot God als de Zoon zelf. Hieruit volgt, dat in zoodanige voorstellingen, die de betrekking der geloovigen tot God en het goddelijke uitdrukken, het spraakgebruik van het Evangelie en dat van den Brief aanmerkelijk moeten verschillen, en wel in dezer voege, dat uitdrukkingen in het Evangelie, die onder deze formule te brengen zijn: D e V a d e r = d e Z o o n (of: De Zoon = de Vader); in den Brief vervangen moeten worden door uitdrukkingen van dezen vorm: D e V a d e r = d e g e l o o-

vigen (of: de geloovigen = de Vader). Evenzoo uitdrukkingen in het Evangelie van dezen vorm: De Zoon = de geloovigen (of: de geloovigen = de Zoon); door uitdrukkingen van dezen vorm: God = de geloovigen (of: de geloovigen=God). In de eerste reeks wordt het begrip: de Zoon of Christus, van het Evangelie, in den Brief vervangen door het begrip: de geloovigen; in de tweede reeks door het begrip: God of de Vader. Beide is inderdaad op eene sterk in het oog springende wijze het geval, gelijk ons weldra blijken zal.

5. De kracht, waardoor God in de harten der menschen alles werkt, waardoor hij niet alleen ons in de innigste betrekking tot zich zelven stelt, maar ons ook van deze onze betrekking tot hem vergewist, is volgens het Nieuwe Testament de Heilige Geest. 't Is daarom belangrijk in dit stuk den Brief en het Evangelie te vergelijken.

De eigenlijke gever van den Geest is, volgens alle schriften des N. T., God de Vader zelf. Volgens het vierde Evangelie evenwel geeft God dien Geest uitsluitend aan den Zoon, terwijl de Zoon dien aan de geloovigen schenkt (15 : 26; 16 : 7), of, wat op hetzelfde neêrkomt, de Vader geeft dien op het gebed (14 : 16, 17) of in den naam (14 : 26) des Zoons (1 : 33; 7 : 39), gelijk dan ook de Geest alles, wat hij ons geeft, neemt uit hetgeen van den Zoon is (16 : 7-15). Deze voorstelling wordt niet in den Brief gevonden, indien wij althans ἀπὸ τοῦ αγίου (2 : 20) en 'απ' αὐτοῦ (2 : 27) van God moeten opvatten. De meesten vatten „den Heilige" op van Christus, maar zonder voldoenden grond, daar veeleer, tenzij nadere bepaling of samenhang eene andere verklaring vordere, „de Heilige" God is. Deze verklaring is dus op zich zelf de waarschijnlijkste. Alleen indien 'απ' αὐτοῦ vs. 27 is Χριστοῦ, dan ook τοῦ ἁγιόν vs. 20. Maar ook hier is αὐτοῦ = τοῦ Θεοῦ even als vs. 28, 29 (gelijk wij later, waar wij over de parousie zullen spreken, zullen aantoonen), en even als vs. 25, waar velen αὐτοῦ ook van Christus opvatten. Behalve toch dat de schrijver, waar hij van Christus spreekt, bij voorkeur ἐκεῖνος bezigt, leert hij dat het God is, die ons het leven geeft (5 : 11, 16), en derhalve moet het ook God zijn, die ons het leven belooft.

6. Vooral hierop intusschen vestigen wij de aandacht, dat de voorstelling van den Evangelist (3 : 34): οὐ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα; die van den Brief (4 : 13): ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν; geheel buitensluit. „De uitdrukking ἐκ τοῦ πνεύματος," zegt

Huther te recht, „moet hieruit verklaard worden, dat God aan ieder individu van den Geest, die de volheid van het in de geloovigen werkende leven Gods is, slechts een deel geeft," m. a. w. dat God τὸ πνεῦμα ἐκ μέτρου geeft, wat het Evangelie bepaald ontkent.

Velen vatten *Joh.* 3 : 34 zoo op, alsof er αὐτῷ bijgedacht worden moest, nml. aan Christus; maar dat is willekeurig en met de woorden in strijd. Meijer: „God is in het geven van den Geest niet aan eene bepaalde maat gebonden, maar hij geeft dien zoo overvloedig als hij zelf wil." Maar ook dit staat er niet, en is tegelijk eene miskenning van hetgeen de schrijver bedoelt, namelijk: „God geeft den Geest (in 't geheel) niet voor een deel of in een bepaalde mate." In dit redebeleid treedt niet de gedachte: „Christus heeft den Geest ontvangen;" maar de gedachte: „Johannes heeft den Geest niet ontvangen"; op den voorgrond. Omdat Johannes den Geest niet heeft, spreekt hij ook niet „de woorden Gods," maar spreekt hij „uit de aarde." Alleen Christus, en niemand buiten hem, spreekt de woorden Gods, omdat God, die den Geest niet ten deele geeft, aan niemand anders dan aan hem alleen den Geest kan hebben gegeven. God komt, volgens het vierde Evangelie, niet rechtstreeks in aanraking met de wereld, en deelt alzoo ook zijnen Geest niet rechtstreeks aan de menschen mede. Hij staat rechtstreeks alleen in betrekking tot den logos, en dus tot Christus, en hij geeft alzoo ook alleen aan dezen den Geest. Zoolang als de logos in het vleesch was, was de Geest in den persoon van Jezus besloten; immers in den inadaequaten toestand van het „vleesch zijn" kan de logos zich zelven niet reëel aan anderen mededeelen. Eerst moet het vleeschelijk omhulsel afgelegd en de logos tot zijn zuiver goddelijk of geestelijk bestaan teruggekeerd zijn, eer die zelfmededeeling kan beginnen; eerst dan, na Jezus' dood en verheerlijking — als de geloovigen eene mystische eenheid met Christus zullen vormen, die met zijn logos-leven tot hen inkomt — hebben zij ook gemeenschap met den in Christus wonenden Geest. Leert Paulus, dat God alle geloovigen met den Geest verzegelt (2 *Cor.* 1 : 22, enz.), noemt de Apocalypse alle verlosten verzegelden (7 : 2 vgg. 9 : 4), de vierde Evangelist leert, dat de Zoon de eenige is, dien de Vader zelf verzegeld heeft (6 : 27), zoodat den Geest er dan ook niet was vóór de verheerlijking van Jezus (7 : 38, 39), terwijl wij daarna, als wij in Chris-

tus zijn en hij in ons is, door onze reële gemeenschap met hem deel hebben aan den Geest.

7. Hetzelfde verschil tusschen den Brief en het Evangelie bestaat er in de voorstelling van de gemeenschap der geloovigen met God of met Christus.

Alleen de Brief spreekt over ἡ κοινωνία, en wel in eenen zin, waarin geen ander schrijver des N. T. dit woord gebruikt: de echte apostolische „gemeenschap” die eene bepaalde confessie onderstelt, met name deze: dat Jezus is de Christus, de Zoon van God, dat hij als de Christus gekomen is ἐν σαρκί, enz., van welke κοινωνία alzoo de haeretici, als die deze stellingen loochenden, buitengesloten waren. Wel beteekent κοινωνία geenszins „kerk,” en derhalve ἡ κοιν. ἡ ἡμετέρα ook niet „de ware, de apostolische kerk,” maar het woord drukt hier toch werkelijk uit het behooren tot deze ware kerk of gemeente. De voorwaarde daartoe is het blijven in datgene wat zij van den beginne gehoord hebben, wat Jezus zelf gepredikt heeft (1: 1–3, 5. 2: 7, 24. 3: 11), en zelfs als de Brief van het χρῖσμα zegt, dat het ons „omtrent alles onderwijst,” en dat wij dien ten gevolge alles weten en geen onderricht van iemand behoeven (2: 20, 27), toch is de inhoud van deze διδαχή des Geestes alleen datgene ὅ ἠκούσαμεν ἀπ' ἀρχῆς (2: 24). Het Evangelie daarentegen stelt het eigen onderwijs van Jezus („datgene wat zij van hem zelven, van den beginne gehoord hadden”) voor als een stuksken der zaak, en legt allen klem op het veel hooger onderwijs, dat zij door den Geest zouden ontvangen, het onderwijs alzoo, dat de verheerlijkte Jezus door den Geest geven zou (14: 16–21, 26. 15: 26. 16: 7, 8, 12–15).

8, Ook de aard zelf der gemeenschap met God wordt anders in het Evangelie dan in den Brief voorgesteld. Volgens het Evangelie is, gelijk wij reeds opmerkten, Christus de reële band dier gemeenschap, volgens den Brief hebben wij, even als Christus, hoewel ten gevolge van Gods openbaring in hem, gemeenschap met God.

Zoo verklaart het Evangelie, dat het Christus is, die ons de macht geeft om kinderen Gods te worden (1: 12), nml. als wij door het geloof met hem vereenigd zijn, terwijl de Brief dit noemt eene gave van Gods uitnemende liefde jegens ons (3 : 1). Het Evangelie noemt daarom consequent Christus den „eeniggeboren” Zoon van God (1: 14, 18. 3: 16. 18), wat (uit kracht

van het begrip „eeniggeboren") het zoonschap van ieder ander behalve Jezus buitensluit. De Brief heeft den naam „eeniggeboren" van het Evangelie overgenomen, blijkbaar zonder te denken aan deze consequentie (4: 9).

Volgens het Evangelie komt dan ook niemand tot den Vader tenzij door den Zoon (14: 6), terwijl de Brief onze παῤῥησία tot God hiervan afhankelijk stelt, dat ons hart ons vrijspreekt (3: 21), dat wij in God blijven (2: 28 — gelijk wij later aantoonen, is αὐτῷ hier = θεῷ), dat wij God liefhebben, even als Jezus (4: 17).

Volgens het Evangelie heeft de Vader den Zoon lief, en heeft de Zoon de zijnen en hebben zij hem lief, terwijl nu de Vader deze zijne liefde, waarmede hij den Zoon bemint, op de geloovigen overdraagt (14: 21, 23. 15: 9. 16: 27. 17: 23, 26), zoodat het er voor ons slechts op aankomt, in de liefde des Zoons te blijven (15: 9. 10). Alleen in dezen samenhang spreekt het Evangelie van de liefde Gods tot de geloovigen, waarover de Brief geheel in het algemeen spreekt, zonder haar ooit op zoodanige wijze te motiveren (3: 1, 4: 9-11, 19). Een der telkens terugkeerende gedachten in den Brief is deze, dat wij „God moeten liefhebben," terwijl het Evangelie nooit over onze liefde tot God spreekt (*Joh.* 5: 42 kan niet in aanmerking komen; in dezen samenhang kon er van de liefde tot Christus geen sprake zijn). Vooral merkwaardig is dit, dat de Brief, al is „de liefde" een zijner hoofdonderwerpen, geen enkele maal spreekt over:

de liefde van God tot zijnen Zoon,
de liefde van den Zoon tot den Vader,
de liefde der geloovigen tot Christus, en
de (voortdurende) liefde van Christus tot dezen.

Hierop maakte I *Joh.* 3: 16 geenszins eene uitzondering, aangezien hier de zelfopoffering van Jezus voor ons alleen voorkomt als type der liefde (gelijk Kaïns gedrag type van den haat was), en als ons voorbeeld, zoodat deze liefdedaad van Jezus hier tot de algemeene kategorie der broederliefde behoort.

9. Een geheel analoog verschijnsel is dit, dat, hoewel de formule zijn in, blijven in evenzeer in den Brief als in het Evangelie zeer gebruikelijk is, toch uitsluitend de Brief, en nooit het Evangelie, de uitdrukkingen bezigt: Wij zijn in God (I *Joh.* 2: 5. 5: 20); God in ons (4: 4); wij blijven in God (2: 24. 3:

24. 4: 13-16); God blijft in ons (3: 24. 4: 12, 15, 16); de liefde tot God blijft in ons (3: 17). Het Evangelie daarentegen, en wederom de Brief nooit, gebruikt soortgelijke uitdrukkingen: 1°. van Gods betrekking tot Christus, als: De Vader is in den Zoon, de Vader blijft in den Zoon, de Zoon is in den Vader, de Zoon blijft in de liefde des Vaders (10: 38. 14: 10, 11, 20. 15 : 10. 17 : 21), en 2°. van onze betrekking tot Christus. Verg. 6: 56. 14: 20. 15: 9, 11. 17: 23. Gemeenschappelijk hebben zij alleen de uitdrukkingen: in Christus blijven, waarmede de Brief bedoelt: „blijven in de leer en in de belijdenis van Christus," terwijl het Evangelie aan mystische gemeenschap denkt.

10. Dit verschillend standpunt komt mede sterk uit in het gebruik der woorden „God" en „de Vader" Terwijl de Brief de benaming „God" niet minder dan 64 maal, de benaming „de Vader" daarentegen slechts 12 maal bezigt, zoo gebruikt de Evangelist de benaming „God" slechts 79 maal, de benaming „de Vader" daarentegen 118 maal. Hierbij moet men bovendien nog twee dingen opmerken. 1°. De Evangelist vervangt herhaaldelijk de benaming „de Vader" door ὁ πεμψας με, in welken samenhang hij nooit zegt ὁ θέος. (Bij het woord θέος gebruikt hij altijd ἀποστέλλειν). Dit maakt het verschil in de verhouding van het gebruik dezer namen nog sterker; en 2°. Er zijn altijd bepaalde redenen aan te wijzen waarom Jezus in het vierde Evangelie θέος zegt, en niet ὁ πατή'ρ, nml. *a.* in algemeene bepalingen omtrent Gods wezen, of ook als God nog niet voorgesteld wordt in zijne door Christus verwezenlijkte betrekking tot de zijnen (3: 16-21. 4: 24); *b.* waar hij bepaald spreekt tot niet-christenen, met name tot hen, die moedwillig ongeloovig blijven, en voor wie God alzoo niet was „de Vader" (4: 10. 5: 42, 44. 7: 17. 8: 40); *c.* bij aanhalingen, of als zijne woorden, hetzij op zulke aanhalingen, hetzij op woorden van anderen terugslaan (6: 29, 45. 8: 42. 10: 34, 35). *d.* In sommige formules, nml. van God zijn, uitgegaan zijn, uit God zijn, koningrijk Gods, engelen Gods, woorden Gods, het brood Gods (tegelijk terugslaande op het door God gegeven manna in de woestijn), de Zoon van God, de heerlijkheid Gods (enkele malen ook: des Vaders), de eenige waarachtige God, natuurlijk tegenover niet-goden (1: 52. 3: 3, 5. 5: 25. 6: 33, 46. 8: 47. 9: 3, 35. 10: 36. 11: 4, 40. 13: 31, 32. 16:27. 17 : 3). Eindelijk *e.* 14: 1

waar hij natuurlijk het woord Vader niet gebruiken kon. Maar nooit gebruikt hij het woord God, waar hij spreekt over de betrekking van God tot hem en de zijnen, of wat daartoe behoort. De Brief kent deze onderscheiding niet. De oorzaak van dit verschijnsel ligt hierin, dat het Evangelie geen andere (godsdienstige) betrekking van God tot ons erkent, dan door middel van onze betrekking tot Christus, hierdoor alzoo dat God is de Vader van Jezus Christus, terwijl de Brief spreekt over onmiddelijke gemeenschap met God van ons, even als van Christus Daarom zegt de Brief: „God is liefde;" eene uitdrukking die de Evangelist wel niet licht gebezigd hebben zou. Wel heeft God ook volgens het Evangelie in 't algemeen de wereld lief, maar deze liefde komt toch eerst tot verwezenlijking in degenen, die geloovig worden, terwijl op de overigen de toorn Gods blijft, zoodat de Evangelist veeleer zou moeten zeggen: „De Vader is liefde." Van God in 't algemeen zou dit volgens hem niet volkomen juist gezegd zijn.

11. Hoewel alle gewijde schrijvers ten laatste God als de bron van alle licht en leven, met één woord, van alle geestelijk heil beschouwen, toch bestaat ook in dit stuk weder hetzelfde verschil tusschen het Evangelie en den Brief. God is, volgens het Evangelie, wel de bron van alle heilsgoederen, maar met dien verstande, dat hij ze rechtstreeks alleen aan den Zoon geeft, en dat de Zoon ze nu aan ons schenkt, of dat wij ze in en door onze gemeenschap met den Zoon bezitten, omdat de Zoon zelf, en daarmede ieder die met hem eene mystische eenheid is geworden, ze heeft. Om deze reden leert de Evangelist, dat de Zoon onze gebeden om die heilgoederen zelf verhoort en vervult (14: 13, 14), of ook dat deze onze gebeden alleen dan verhooring vinden, als zij geschieden in zijnen naam (14: 13, 14. 15: 16. 16: 23, 24, 26). De Brief daarentegen gebruikt niet niet alleen deze uitdrukkingen nooit, maar ook — wat vooral opmerking verdient — in eene uitspraak, die blijkbaar afhankelijk is van *Joh.* 15: 16 stelt hij voor het Johann. „in den naam van Jezus"; in de plaats: „naar den wil van God (I *Joh.* 5: 14).

12. Alle ware licht of kennis is uit God; maar God heeft het als in Christus belichaamd en neergelegd, zoodat het voor ons niet uit God, maar uit Christus is, ziedaar de leer des Evangelies; de Brief daarentegen leert, dat het licht terstond van

God tot ons komt, zoodat Christus niet „het licht" zelf is, maar, even als de Johannes van het vierde Evangelie, „opdat hij van het licht zou getuigen." (1: 8). Zoo zegt het Evangelie: „De Zoon alleen heeft God gezien," (1: 18. 6: 46), terwijl de Brief, zonder voor Christus eene uitzondering te maken, verklaart, dat „niemand God gezien heeft" (4: 12). Wij daarentegen zien, volgens het Evangelie, den Zoon, en alleen in zoover den Vader, als deze in hem is (10: 30. 12: 45. 14: 9). Gelijk hij den Vader en de Vader hem kent, zoo ook kennen wij hem en hij ons (10: 14, 15). Gelijk de Vader voor hem (5: 20), zoo heeft hij voor de zijnen geene geheimen (15: 15): want de woorden, die de Vader aan hem gegeven heeft, geeft hij hun (17: 7). Niets van dit alles in den Brief.

Volgens het Evangelie is alzoo Jezus het „licht der wereld," het „ware licht dat in de wereld schijnt," maar God wordt daar nooit zoo genoemd. Trouwens, het licht is immanent in den Zoon. In hem is het leven, en dat leven is het licht der menschen (1: 4, 5. 8: 12. 9: 5. 12: 46). Het licht is vaak bijna eigennaam van Jezus (3: 19. 12: 35, 36). De Evangelist erkent zulk eene onmiddellijke betrekking van God tot de wereld niet, als er aan de voorstelling, dat God het de wereld bestralende licht zijn zou, ten grondslag ligt [1]). De Brief daarentegen noemt de prediking, dat God licht is, de recht eigenlijke verkondiging van Jezus, en derhalve Jezus dengene, die van het licht getuigt. Het in de wereld schijnende licht is, volgens den Brief, de goddelijke waarheid zelve, tot welke Jezus in specifiek dezelfde betrekking staat als wij: Ten gevolge van dat licht, leert de schrijver, is het leven in de liefde verwezenlijkt in hem en in ons" (2: 8). Volgens het Evangelie is Christus zelf „de waarheid," en als hij daarvan getuigenis geeft, dan getuigt hij van zich zelven. De waarheid is evenzoo het immanente wezen van den logos, als de leugen van den duivel (1: 14, 17.

---

[1]) 't Is geheel in den geest van den vierden Evangelist wat Origenes, op *Joh.* II: 4, zegt (Tom. II, c. 18): „Het licht, dat in de duisternis schijnt (Christus), is niet hetzelfde als wat 1 *Joh.* 1: 5 heet het licht, in hetwelk geen duisternis is. — Gelijk de Vader der waarheid, God, meer en beter is dan de waarheid, en hij, als de Vader der wijsheid, beter en iets anders is dan de wijsheid, zoo ook is hij iets veel hoogers dan dit: het waarachtige licht zijn." Volgens Origenes is hij de bron des lichts voor hem, die ons het licht is, naar Davids woord: In uw licht zien wij licht.

8: 32 verg. met vs. 36, 44. 14: 6). De Brief vat de waarheid op als den inhoud der christelijke heilsleer, en zegt dat de Heilige Geest (dien God ons geeft) „de waarheid" is.

13. Wat van „het licht" geldt, geldt ook van „het leven," en wat daartoe behoort. Gelijk, zoo leert het Evangelie, de Vader, die leven in zich zelven heeft, ook den Zoon gegeven heeft leven in zich zelven te hebben (5: 26), zoo hebben wij geen leven in ons zelven, tenzij door dit leven van den Zoon in ons op te nemen (6: 53). Daarom is het dan ook de Zoon, die leven, eeuwig leven aan de wereld, aan de geloovigen geeft (4: 14. 6: 33. 10: 28. 17: 2). Volgens den Brief daarentegen is het God zelf, die ons het leven, het eeuwige leven schenkt (5: 11, 16). Volgens het Evangelie is het Christus, die ons reeds hier den vrede, zijnen vrede schenkt, en hebben wij den vrede alleen in hem (14: 27. 16: 33). Gelijk hij reeds hier δόξα van den Vader ontvangen heeft, zoo geeft hij haar ook reeds hier aan de zijnen (17: 22). Onze toekomstige zaligheid zal bestaan in het zijn bij hem, en in het zien van zijne heerlijkheid (12: 26. 14: 3. 17: 24), terwijl de Brief daarentegen geen enkele soortgelijke uitdrukking bezigt, en verklaart, dat wij eens Gode gelijk zullen worden, en God zullen zien, gelijk hij is (3 : 2).

14. Tot hetzelfde resultaat komen wij, als wij hetgeen het Evangelie en de Brief zeggen zoowel over het richtsnoer van het zedelijk-godsdienstige leven als over dit leven zelf, met elkander vergelijken.

Volgens het Evangelie moeten wij Christus dienen (12: 26), hem volgen (8: 12. 10: 4, 27. 12: 26), hem gehoorzamen (5: 24. 10: 3, 16. 18: 36), iets waarvan de Brief nooit spreekt. Gelijk hij, leert het Evangelie, door zijns Vaders geboden te bewaren, in diens liefde blijft, zoo moeten wij door zijne geboden te bewaren in zijne liefde blijven (15: 9, 10). Hij is het, die ons zijne geboden geeft (13: 34) en het worden zijne geboden genoemd, die wij moeten volbrengen (13: 34. 14: 15, 21. 15: 10, 12, 14, 17); ook spreekt het Evangelie bij voorkeur van den λόγος, het ῥῆμα of de ῥήματα van Jezus, die wij moeten bewaren, veel minder in dezen samenhang van het woord Gods. Als het Evangelie spreekt van de geboden des Vaders, dan bedoelt het altijd de geboden, die de Vader aan den Zoon gegeven heeft (10: 18. 12: 49, 50. 14: 31. 14: 10). Daar-

entegen ontbreekt de uitdrukking: „het woord van Christus bewaren," in den Brief geheel, die ook uitsluitend spreekt van de geboden Gods. Dit kan te minder toevallig zijn naarmate de Brief meer over het bewaren der geboden handelt (2: 3, 4, 7, 8. 3: 22—24. 4: 21. 5: 2, 3). Voorts stellen wij, tot proeve hoe de Brief in dezelfde phrasen „God" plaatst, waar het Evangelie „Christus" heeft, de volgende plaatsen nevens elkander:

Joh. 14: 15, 21, 23: „Die mijne (Jezus') geboden bewaart, deze heeft mij lief;" en 1 *Joh.* 5: 3: „Dit is de liefde tot God, dat wij zijne geboden bewaren."

Joh. 15: 12: «Dit is mijn (Jezus') gebod, dat gij elkander liefhebt, gelijk ik u liefgehad heb;" en 1 *Joh.* 3: 23: „Dit is zijn (Gods) gebod, dat wij elkander liefhebben, gelijk hij ons een gebod gegeven heeft.

Joh. 15: 10: „Als gij mijne (Jezus') geboden bewaart, zult gij in mijne liefde blijven;" en 1 *Joh.* 3: 24: „Die zijne (Gods) geboden bewaart, blijft in hem."

Joh. 3: 23: „Die zijne (Jezus') getuigenis aanneemt, die verzegelt dat God waarachtig is:" en 1 *Joh.* 5: 10: „Wie de getuigenis van God niet gelooft, die maakt God tot een leugenaar."

15. De kracht tot christelijk godsdienstig leven ontleenen wij, volgens het Evangelie, aan Christus, aan onze persoonlijke gemeenschap met hem. Alleen in hem kunnen wij vrucht dragen, buiten hem niets doen (15: 2). Hij, zelf vol van genade en waarheid (1: 14), is daarvan voor ons de bron (1: 16); hij is het brood Gods, het brood des levens (6: 33 vgg.), zijn vleesch en bloed zijn de ware spijs en drank (6: 55), hij is de wijnstok en wij zijn de ranken (15: 1 vgg.) Voor ons is dus dit de zaak, waarop het alleen aankomt, dat hij, de Zoon, geestelijk (mystisch) tot ons komt, woning bij ons maakt, bij ons blijft, zich zelven aan ons openbaart, en met zijn logos-leven ons voedend en bezielend doordringt. Diepzinnige gedachten voorzeker, maar waarvan in den Brief geen spoor te vinden is. In plaats van het christelijk leven voor te stellen als werking van Christus in ons, als vrucht van het ons uit Christus, door onze vereeniging met hem, toestroomende leven, stelt de Brief het veeleer voor als vrucht der zelfstandige of eigene handeling der geloovigen, waartoe dezen door den zedelijken invloed van de kennis der waar-

heid en van allerlei evangelische motieven worden gedrongen (2: 1, 6, 8, 15—17, 24, 25, 28. 2: 2, 3. 3: 15, 18—20, 4: 17, 19). Volgens het Evangelie is dit voor ons de grond om moed te houden, dat Christus de wereld overwonnen heeft (16: 33), dat zijn dood en verheerlijking het oordeel der wereld is, de buitenwerping van den duivel (12: 31. 16: 11). De Brief verklaart, dat wij zelve, uit kracht van ons geloof en onze geboorte uit God, de wereld overwinnen (5: 4, 5), dat Christus wel geopenbaard is om de werken des duivels te verbreken (3: 8), maar dat de geloovigen zelve nu sterk zijn, en zelve den duivel overwinnen (2: 3, 14), namelijk omdat God, die in hen is, sterker is dan de duivel, die in de wereld is (4: 4).

16. Volgens het Evangelie is het gelooven in den Zoon van God zelf reeds het bezitten van het heil, omdat het is de reëele verbindtenis met Christus. Ook de Brief stelt het gelooven voor als heilsvoorwaarde. Enkele malen gebruikt hij zelfs sterker uitdrukkingen, dan hij op zijn standpunt verantwoorden kan; dit is intusschen alleen het gevolg van zijne gewoonte, om positief uit te drukken, wat ook volgens hem alleen negatief waar is. Zoo: „Een iegelijk, die de regtvaardigheid doet, is uit God geboren" (2:29); wat volgens hem alleen negatief uitgedrukt (3: 10) juist is. „Wie belijdt, dat Jezus de Christus is, gekomen in het vleesch, die is uit God;" wat evenzoo alleen negatief waar is (4: 2, 3); „Wie gelooft, dat Jezus is de Christus, is uit God geboren" (5: 1), wat ook te sterk is. Tot die sterke uitspraken brengt hem zijne polemiek. Zijne eigenlijke bedoeling is deze: „Om uit God geboren te zijn, moet men de regtvaardigheid doen, moet men belijden en gelooven, dat Jezus de Christus is." Dat dit zoo is, blijkt hieruit, dat hij de heilsgemeenschap bij voorkeur in samenhang brengt met en afhankelijk stelt van zedelijke toestanden en van het zedelijke leven, gelijk hij bijv. de zondevergeving afhankelijk stelt van de zondebelijdenis (1 *Joh* 1: 8—10). Het Evangelie doet dit ook, maar in een nader bepaalden zin, namelijk waar het (9: 41) handelt over de zonde van het niet gelooven in Jezus. Voorts stellen wij de volgende plaatsen nevens elkander. „Wie mij volgt," zegt de Joh. Christus (8: 12), „zal in de duisternis niet wandelen, maar het licht des levens hebben;" terwijl de Brief (2: 9—11) dit aan het liefhebben van den broeder verbindt. „Uit den dood

in het leven overgegaan is," volgens het Evangelie (5 : 24), „een ieder die het woord van Jezus hoort, en in God, als zijnen Zender, gelooft," volgens den Brief (3: 14, 15), „degene, die de broeders liefheeft." — „Het leven in zich zelven heeft," volgens het Evangelie (6: 53), alleen hij „die het vleesch van den Zoon des menschen eet en zijn bloed drinkt," volgens den Brief (3: 15) „hij die zijne broeders liefheeft."

17. Wegens deze onderscheiden beschouwing van de betrekking van God en van Christus tot ons moesten natuurlijk de Evangelist en de Briefschrijver ook in een verschillende verhouding staan tot het docétisch gnosticisme, en wel in dezer voege, dat de Briefschrijver polemisch staat niet alleen tegenover het docétisme dezer gnostieken, maar ook tegenover het beginsel van alle gnosticisme, hetwelk vooral den nadruk op de *γνῶσις* legt, terwijl het Evangelie alleen het docétisme verwerpt, maar tegenover hunne gnôsis eene andere en betere gnôsis plaatst, zonder te ontkennen, dat het ware *γινωσκειν* voor 't minst een hoofdzaak wezen zou. De uitdrukkingen: *εἰδέναι τὸν θέον* of *τὸν υἱο'ν*, of *θεωρεῖν τὸν θέον, τὸν υἱο'ν*, die in het Evangelie zoo vaak voorkomen, en die ook in het stelsel van den Evangelist eene zoo groote beteekenis hebben, de Brief gebruikt ze niet eens. Van *γινώσκειν τὸν θέον* is zeker vaak ook in den Brief sprake, maar meestal zoo, dat de christelijke practijk als het wezenlijke in die kennis voorgesteld wordt (2: 3, 4. 4: 6—8). Hij waagt het niet, met *Joh.* 17 : 3, het kennen van God en Christus het eeuwige leven te noemen, maar zelfs, waar hij deze plaats gebruikt, daar neemt hij er deze gedachte zelve uit weg (5: 20). Door zulke bepalingen van de gnôsis te geven, dat het wezenlijke daarvan geregtigheid en liefde wezen zou, ontkent hij de beginselen zelve ook van dat gnosticisme, dat de Evangelist huldigt: hooge waardeering van het bespiegelend zien van de logos-heerlijkheid.

18. Trouwens, het wezenlijke in den Johann. Christus behoort zelf tot de theoretische of de bespiegelende zijde van den geest; immers *λόγος* is een theoretisch begrip; wel zegt de schrijver dat in den logos het leven was, maar ook het wezenlijke van dit leven is, volgens het Evangelie, weêr van theoretischen aard: het licht der menschen (1: 4). De *ζωη'* in den Brief wordt daarentegen geheel en al van de praktische zijde opgevat. Dit een en ander

moest hem brengen tot, of bij hem voortkomen uit, belangrijk verschillende opvattingen van den aard en de waarde der historische Christus-verschijning en der onderscheiden momenten daarvan, gelijk ons nu zal blijken.

19. De σάρξ van Christus. Het doel van het Joh. Evangelie is om ons in den mensch Jezus, door zijn vleeschelijk omhulsel heên, zijne goddelijke δόξα te doen aanschouwen, terwijl wij dan verder hieraan, dat Christus vleesch geworden is, voor de reële mededeeling van zijn leven aan ons, geen waarde hebben te hechten. De logos is geenszins vleesch geworden, om ons een volmaakt menschelijk wezen te doen zien, maar om ons zijne logosheerlijkheid te openbaren, en alzoo ons, als wij gelooven, geschikt te maken voor de mededeeling zijns levens; maar deze zelve kon eerst beginnen, als hij het vleesch weder afgelegd had. Het vleesch, hoewel noodig om zich te openbaren, is niet alleen in het logos-leven een verdwijnend moment, maar is ook, uit het oogpunt van de levensmededeeling, op zich zelf nutteloos (6: 63). Volgens den Brief daarentegen moet men de σάρξ van Christus belijden als een zeer essentiëel moment van het Christus-zijn zelf. Het „in het vleesch gekomen" van den Brief (4: 2) staat lijnregt tegenover *Joh.* 1: 14. De aan „gekomen" (5: 6) toegevoegde bepaling („in vleesch" „in of door water en bloed") drukt juist het essentiële van het Messiasschap uit: hij is gekomen, d. i. als Messias opgetreden in het vleesch, door water en bloed. Dit onderscheiden standpunt komt reeds uit 1 *Joh.* 1: 1. Daar noemt de schrijver, onder andere, ook datgene wat wij met onze oogen gezien en wat onze handen getast hebben, den inhoud van de apostolische verkondiging. Dat is niet in den geest van den Evangelist, die (20: 25—29) zulk een geloof het ware noemt waarbij men het zinnelijk zien en tasten (en dus ook de historische getuigenis daaromtrent) niet noodig heeft. Ook in het Evangelie is vaak sprake van een getuigen of spreken van hetgeen hij (Christus) gezien en gehoord heeft (3: 11, 32. 8: 26, 28, 40. 15: 15); en eens heet het: „De H. Geest spreekt, wat hij gehoord heeft" (16: 18); maar altijd in zuiver geestelijken zin. De Evangelist, voor wien het getuigen omtrent de heerlijkheid, die de Apostelen in het vleesch-geworden woord hadden gezien (1: 14), de hoofdzaak was, kon moeielijk daarnevens het getuigen omtrent dat zinnelijk zichtbare en tastbare

in de Christus-verschijning den hoofdinhoud der apostolische verkondiging noemen.

20. Hiermede hangt het samen, dat het Evangelie alles, wat tot het eigenlijk menschelijke leven van Christus behoort, als een voorbijgaand moment beschouwt, terwijl de Brief daarop juist nadruk legt. Dat Jezus door Johannes gedoopt zijn zou, dat liet zich moeielijk met zijne logos-natuur vereenigen; daarom gaat de Evangelist, wien de historische traditie te sterk was om dit feit te durven ontkennen, het met stilzwijgen voorbij. De Brief daarentegen hecht aan dit feit groote waarde. In het „gekomen door water" ligt opgesloten, dat volgens hem het gedoopt zijn een moment was in zijn optreden als de Christus.

21. Groot gewicht hecht de Brief mede aan het menschelijke leven van Jezus als voorbeeld voor ons. Dit blijkt uit 2: 6, 8. 3: 16. 4: 17. Ook de Evangelist beschouwde natuurlijk het menschelijke leven van Jezus als absoluut volmaakt, en derhalve als voorbeeldig; maar dit gold hem toch niet voor een wezenlijk moment in de Christus-verschijning. Deze heeft voor hem uitsluitend de beteekenis van openbaring der logos-heerlijkheid, eene heerlijkheid die alleen het door God verlichte geloofsoog in Jezus aanschouwde. 't Is zoo, eens bij de voetwassching noemt de Christus van het vierde Evangelie deze daad een ὑπόδειγμα voor zijne discipelen. Maar reeds de woorden (*Joh.* 13: 7): „Wat ik doe, weet gij thans niet, maar gij zult het later begrijpen;" bewijzen, dat Jezus hier niet aan een voorbeeld van nederigheid, dienende liefde, enz. in 't algemeen denkt. De sleutel tot recht verstand van deze symbolische handeling wordt gegeven in de woorden: „Zoo ik u niet wasch, hebt gij geen deel met mij," (vs. 8); zij heeft betrekking op den dood van Jezus en op de beteekenis daarvan voor de zijnen, gelijk wij terstond zullen zien.

22. De dood van Jezus heeft, volgens het Evangelie, positief geene uitwerking voor ons, maar is alleen middel tot Jezus' verheerlijking; de aflegging van zijn ligchaam is de voorwaarde der mededeeling van het logos-leven. De reiniging van zonden geschiedt daardoor „dat Jezus zijne discipelen de voeten wascht," d. i. dat hij ze (in geestelijken zin) als zijne dischgenooten en vrienden bij zich ontvangt, ze tot zijne innigste gemeenschap toelaat. Hierin moesten zij zijn „voorbeeld" volgen, d. i.: de zoo

innig met hem vereenigden, moesten ook elkander in de innigste gemeenschap opnemen. Voor zoo ver als dit mogelijk was vóór Christus dood, waren zij reeds rein, omdat zij geloofd hadden aan het woord dat Jezus gesproken had (15: 3); één ding ontbrak er alleen nog aan, namelijk, het geestelijk inwonen van Christus in hen, dat eerst na zijn dood beginnen kon. Dat is de geestelijke verklaring der woorden: „Die gewasschen is heeft niet van noode, dan de voeten te wasschen, maar is geheel rein." Het vierde Evangelie weet niet van eene dadelijk verzoenende of reinigende kracht van den dood van Jezus zelven. Wel heet Jezus ook hier (1: 29) het Lam Gods, dat de zonden der wereld wegneemt, en dit wegnemen der zonden geschiedt eerst, als hij stervende als het ware Paaschlam openbaar wordt (19: 32—37); maar dit moet zoo opgevat worden, dat eerst ten gevolge van of na zijnen dood de ware levenskracht, symbolisch voorgesteld door het water en bloed hetwelk uit zijne zijde vloeit, van hem uitstroomt om zich aan de zijnen mede te deelen. Ook als hij heet de goede Herder, die zijn leven voor zijne schapen stelt (10: 1—18), dan wil dit zeggen, dat hij sterven moet om zijn logos-leven aan de zijnen mede te deelen, en daardoor die beslissende κρίσις in de wereld tot stand te brengen, waardoor de zijnen aan de macht des Satans onttrokken worden, of waardoor de macht des Satans over de zijnen verbroken wordt. Ja op het standpunt van het vierde Evangelie kan van vergeving der zonden alleen in zoo ver sprake zijn, als het van den logos in ons stralende licht alle duisternis uit ons verdrijft.

Volgens den Brief daarentegen is het bloed van Christus het middel tot onze verzoening en vergeving, hoewel alleen voor hen, die tot de ware, apostolische κοινωνία behooren, eene voorstelling, die ten laatste tot het *Extra ecclesiam nulla salus* moest leiden. Van de geestvolle voorstelling in het Evangelie, dat de reinigende en heiligende kracht van Christus gelegen is in de mededeeling van zijn logosleven aan, zijn inkomen tot en wonen in ons, al hetwelk de aflegging van zijn zinnelijk leven vereischte, vinden wij in den Brief geen spoor. Daar vinden wij de meer populaire voorstelling, dat God, die „getrouw" is in hetgeen hij belooft, onze zonden ons vergeeft, en dat hij als de „regtvaardige" (d. i. volmaakte) God, ons van alle ongeregtigheid reinigt; God doet dit door den dood van Christus, waaraan de schrijver verzoenende kracht toekent, terwijl tevens de

verheerlijkte Christus onze parakleet bij den Vader is, als wij gezondigd hebben; wij deelen in dat heil onder voorwaarde, dat wij opgenomen zijn in de ware apostolische *κοινωνία*, en dat wij onze zonden belijden.

23. In de leer van het Evangelie en den Brief over den Parakleet komt het op nieuw en krachtig uit, dat de Brief meer een buiten ons staanden Christus predikt, een Christus, die ons van buiten af de hoogste zegeningen aanbrengt, terwijl het Evangelie alle zegenwerkingen van Christus afleidt uit zijn reëel geestelijk inwonen in ons. Het verschil ligt niet hierin, dat de Brief aan Christus den naam van Parakleet geeft, daar ook het Evangelie dit doet, als het den Geest noemt een anderen Parakleet; in dat „andere" ligt opgesloten, dat ook Christus zelf volgens hem zoo genoemd worden kon. Maar dit is het verschil: Het „andere" in het Evangelie slaat terug op hetgeen Jezus in zijn aardsche leven voor zijne jongeren was, terwijl na zijn heengaan de Heilige Geest hem juist uit het oogpunt van het parakleet-zijn vervangt; ook nu blijft Jezus wel parakleet, maar in en door den H. Geest, die hem vertegenwoordigt. De Brief daarentegen vat het parakleet-zijn op als pleitbezorgen en voorspraak bij den Vader, ongeveer als het hoogepriesterschap van Christus volgens den Brief aan de Hebreën, dat eene voortzetting is van het verzoeningswerk.

24. Evenzeer verschillen de Brief en het Evangelie, gelijk algemeen erkend wordt, in de leer over de parousie, die de Briefschrijver binnen kort verwachtte en waarvan hij nu reeds de zichtbare voorteekenen meende te zien (2 : 18, 28). Ook het Evangelie neemt nevens de geestelijke krisis, die nu reeds begint, een eindoordeel aan, maar het komen van Christus zelven vat hij toch geestelijk op; van een ander komen weet hij niet.

Terwijl overigens Paulus en de synoptische Evangeliën spreken van de parousie van Christus, zoo leert de briefschrijver eene parousie van God. Hierin staat hij niet geheel alleen; ook *Jacob.* 5 : 7, 8 moet *τοῦ κυρίου* verklaard worden van God, niet van Jezus, even als *κυριος* vs. 10 en 11; dit blijkt mede uit de benaming *κριτής* vs. 9, daar volgens *Jac.* 4 : 12, God de eenige regter is. (In de *Rec.* staat alleen „wetgever", maar er moet gelezen worden: „wetgever en regter.") Ook 1 *Joh.* 2 : 28 vordert deze verklaring. Moeten wij vs. 29 in de uitdrukking *ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται* bij het *pronom.* aan God denken, dan ook is God

het subject van δικαιος, maar dan slaat ook het vs. 28 driemaal voorkomend *pronom.* op God, die dan tevens subject is in φανερωθῇ. Dit laatste is volkomen in overeenstemming met I *Joh.* 3 : 2, volgens welke plaats „wij God zullen zien gelijk hij is," iets hetwelk de Evangelist niet wel van God zou kunnen zeggen.

De slotsom van ons onderzoek is deze: De Brief is in stijl en taal en in menigte van volzinnen eene (mislukte) nabootsing van het vierde Evangelie; hij moet dien ten gevolge uit een eenigzins lateren tijd dagteekenen. Maar die tijd kan toch niet veel later zijn, aangezien de Briefschrijver de logosleer met den aankleve van dien nog geenszins in zich opnemen wilde, hoewel deze reeds spoedig in de gemeente veld won.

Hing de vraag naar de echtheid van het vierde Evangelie uitsluitend van uitwendige getuigenissen af, dan zeker zouden de verdedigers daarvan bij onze resultaten in zoo ver iets winnen, als in ieder geval het Evangelie nu toch vroeger dan de Brief geschreven moet zijn. Volkmar poogt te bewijzen, dat niet Polycarpus den eersten Brief van Johannes, maar dat deze den Brief van Polycarpus gebruikt heeft. Dit betoog is echter niet geheel afdoend; het rust op deze redenering: De positieve stelling: „Ieder die Jezus Christus in het vleesch gekomen belijdt, is uit God," kan niet uit den geest des Schrijvers gevloeid zijn, aangezien immers zelfs de Ebionieten deze stelling beaamden; zij moet eene gedachtelooze omzetting in positieven vorm zijn van hetgeen alleen in negatieven vorm (zooals het bij Polycarpus voorkomt) waar en juist is; daarom moet Polycarpus' woord de oorsprong zijn van de (onjuiste) positieve stelling bij Johannes. Er laat zich zeker veel voor Volkmar's redenering zeggen, maar geheel afdoend is zij niet, omdat de Briefschrijver wel meer de gewoonte heeft om positief uit te drukken, wat alleen negatief uitgedrukt waar is, gelijk wij boven (*sub.* 16°. bl. 181) daarvan een drietal voorbeelden hebben aangewezen; iets hetwelk aan de aandacht van Volkmar ontsnapt is. Maar ondersteld, dat Volkmar goed gezien heeft, dan zou, indien het Evangelie en de Brief van denzelfden schrijver waren, het Evangelie nog zooveel later moeten vallen, terwijl nu de tijd van het ontstaan van den Brief dadelijk niets bewijst ten opzichte van dien van het ont-

staan van het vroeger, en door een ander, geschreven Evangelie. Zelfs mag men in het bestaan van den Brief een bewijs zien, dat men toen reeds in zekeren kring het Evangelie beschouwd moet hebben als een echt Apostolisch geschrift, aangezien de nabootsing immers de kennelijke strekking heeft, om den Brief te bekleeden met hetzelfde gezag, als hetwelk reeds aan het Evangelie toegekend werd. Dat evenwel de Briefschrijver voor zich zelven in het Evangelie een werk van den Apostel Johannes zou hebben gezien, is reeds daarom onwaarschijnlijk, omdat hij het dan wel niet gewaagd zou hebben in zoovele woorden en uitspraken, door hem aan het Evangelie ontleend, zulke allerbelangrijkste wijzigingen te brengen.

S. Hoekstra Bz.

PROF. RUTGERS EN DE TWEEDE JESAJAS. [1]

Niets is er dat onze studie der Hebreeuwsche Oudheid zoozeer schijnt te bevorderen, en toch zoozeer belemmert, als de belangstelling van het algemeen. Want die belangstelling is minder uit weetgierigheid dan uit hoop of vrees voortgekomen; zij betreft niet zoozeer de vraag: wat weet men van Oud-Israel? als wel deze: in hoever stemmen de resultaten die A of B ons mededeelt, met het kerkelijk gevoelen overeen?

Men kan dit het groote publiek niet kwalijk nemen: de eenige reden waarom het naar dat oude volk vraagt, ligt hierin, dat het kerkelijk onderwijs er vreemde dingen van weet te verhalen, — dingen die, zijn ze zóo gebeurd, van den grootsten invloed zijn op onze eigene belangen. Het natuurlijke gevolg daarvan is, dat de arbeid van den eenvoudigen historicus op dat gebied door de menigte naar een maatstaf beoordeeld wordt die de zijne niet is. Wanneer hij vraagt naar de Israelieten van weleer, dan bespaart hij het onderzoek naar de wording en de waarde der oudere meeningen voor een andere gelegenheid. Zijne bronnen zijn de oorkonden, en daarbij de berigten omtrent het hedendaagsche Palaestina; hij heeft de stof die daar-

---

[1]) Deze beoordeeling van Prof. Rutgers' geschrift over Jes. XL—LXVI is reeds in Sept. 1866 aan den toenmaligen Redacteur van de *Godg. Bijdragen* toegezonden, maar kon door hem in den loop van dat jaar niet meer worden geplaatst. Na zijn aftreden keerde zij tot den auteur, onzen medearbeider, terug en werd door hem aan ons ter plaatsing aangeboden. Hoewel onze eerste aflevering (bl. 79 verv.) reeds eene nalezing op een artikel over het boek van den Hoogleeraar Rutgers bevat, aarzelden wij niet aan het verzoek van Prof. Land te voldoen. Het is goed dat verschillende stemmen zich over een zoo gewichtig onderwerp laten hooren.

De Redactie.

uit geput wordt, in verband met allerlei wetenschap te bewerken volgens de logische wetten der waarschijnlijkheid.

Doch de historicus is zelf uit den boezem der menigte opgestaan; de eerste begrippen die hij ten opzigte van Israel heeft verkregen, ontleende hij aan het onderwijs der kerk. Slechts bij uitzondering zal het gebeuren dat hij zich van die begrippen geheel weet los te maken, en tegenover de hebreeuwsche gedenkstukken te staan alsof het indische of amerikaansche waren. In de meeste gevallen blijft hij min of meer aan die begrippen gehecht, of anders, hij heeft ze van zich afgeworpen met een inspanning, die een levenslangen tegenzin in zijn binnenste achterlaat. Hij zal dan genegen zijn, al naar omstandigheden en altijd ten onregte, den kalmen onderzoeker te verwijten, òf dat deze de tegenpartij begunstigt, òf dat hij te bemiddelen tracht waar onverzoenlijke beginselen elkaar bestrijden.

Ook hier te lande ontbreekt het niet aan voorbeelden eener miskenning van geschiedkundige resultaten, waarbij de overlevering min of meer als de maatstaf van het ware of onware wordt gebruikt. In het laatste geval is het gevaar minder groot; de anti-orthodox treedt met een negatie op, die ruimte heeft voor allerlei stellingen; men kan met hem meer bedaard redeneren. Doch bij den orthodox staat een positief, weinig rekbaar stelsel in den weg van het vrije onderzoek. En de mensch is zoo ligt genegen, een vooroordeel dat hem lief geworden is als zijn persoonlijken eigendom aan te merken, en ieder die het hem te ontrooven dreigt, met den regtstitel der verjaring te bejegenen. Zijn gemoedstoestand is dan als die van iemand dien men van het zorgvuldig bebouwde erf zijner vaderen verdrijven wil. Intusschen de zaak der waarheid eischt van ons allen zulke onteigeningen in het publiek belang; en het is ons niet geoorloofd ze wegens een gevoel, dat wij op zichzelf eerbiedigen, onuitgevoerd te laten.

Ik wil mij in dit opstel bij Prof. Rutgers en zijn jongste geschrift: „de Echtheid van het tweede Gedeelte van Jesaja aangetoond" bepalen, en kortelijk aantoonen, hoe de magt der kerkelijke gewoonte hier een betoog, dat zuiver literarisch en historisch heet te zijn, in al zijne deelen vervalscht en verijdeld heeft, zoodat wij ons van de eigenlijke weerlegging ontslagen mogen rekenen.

Prof. Rutgers is te zeer geleerde en Nederlander om voor zijne stelling, dat ook Jes. 40—66 van den propheet der achtste eeuw afkomstig zijn, veel heil te zien hetzij in ketterjagt of in algemeene bespiegelingen. Zijn eerste zorg is een formulering van het vraagstuk, waardoor de onzijdige quaestie naar den oorsprong in die naar de echtheid (dus naar de waarde der traditie omtrent den oorsprong) verkeerd wordt. Zijn tweede zorg is een retorsio argumenti. Tot hiertoe waren het zijne geestverwanten wien men dogmatische onderstellingen en gehechtheid aan het gezag van voorgangers verweet. Hij zoekt nu ons, die de hebreeuwsche oorkonden als alle andere behandelen, en bepaaldelijk de genoemde hoofdstukken tegen het einde der ballingschap stellen, als dogmatisch bevooroordeeld en door gezag verblind te doen kennen. Dan hoe handig deze greep ook schijne, hij getuigt van een treurige miskenning der meest gewone beginselen van wetenschappelijken arbeid.

De schrijver-zelf zal moeten toegeven, dat overal elders de gewone loop der dingen ons aan de hand geeft, wat wij voor het waarschijnlijkste moeten houden. Geef deze stelling op, en elke gissing naar het onbekende, elke kritische schifting van berigten is een ongerijmdheid. De waarschijnlijke herhaling van hetgeen zich in soortgelijke gevallen heeft vertoond is geen dogma, aan dezen of gene bijzonder eigen, maar eenvoudig de zenuw van alle natuur- en geschiedkundig onderzoek. Het onverbiddelijke logische gevolg is, dat wie een of ander gebied van natuur- of geschiedkunde betreedt, zich aan die grondgedachte heeft te houden. Daarentegen hij die, aan zekere grens gekomen, bij die grondgedachte nog andere gaat voegen, en b. v. bij Oud-Israel afwijkingen waarschijnlijk acht die hij, waar het katholieke of brachmaansche legenden aangaat, stellig zou verwerpen, — die voegt bij de beginselen van alle wetenschap nog bijzondere onderstellingen. Men stelt zich ons gevoelen verkeerd voor, wanneer men ons het beweren toeschrijft: er zijn geene wonderen onder Israel gebeurd, en wij zijn bereid dat te bewijzen! Integendeel, wij zeggen: Bewijst ons, gij die overal elders met ons de logica der waarschijnlijkheid erkent, dat deze bij het onderzoek van bijbelboeken, en alleen dáar, moet gewijzigd worden! Dit laatste behoort er noodzakelijk bij, want de logica, waarop ten gunste van Israel exceptie wordt gemaakt, zou hetzelfde voorregt moeijelijk kunnen weigeren

aan zoovele andere volken die haar met een dergelijken eisch tegemoet treden.

Het tweede verwijt betreft het volgen van gezag. Op gezag van Duitschers als Gesenius of Knobel zouden wij ertoe gekomen zijn, die hoofdstukken van het Jesajasboek zoo jong te achten. Zal dit iets beteekenen, dan is het dit, dat wij de gevoelens dier mannen zonder behoorlijk onderzoek, alleen wegens hunne geachte namen of om andere persoonlijke redenen, voetstoots hebben overgenomen. Aanvaarden orthodoxen een gevoelen op gezag der kerk of van eenige andere magt, die zij voor goddelijk houden, dan is dat een natuurlijk gevolg van het bovenmenschelijk karakter dat zij daaraan toekennen; tegenover ons is zulk een oordeel een dwaasheid, of een grove beleediging. In alle wetenschappen is het in den regel, dat wie zich met een onderwerp opzettelijk bezig houden en aannemelijke resultaten aan het licht brengen, deze door studiegenooten na onderzoek van het gedane werk zien overnemen. Men zou nu zeggen, dat redeneringen, door een eerlijk en kundig man nog eens nagegaan en tot de zijne gemaakt, aan waarschijnlijkheid eer winnen dan verliezen, omdat de persoonlijke bronnen van dwaling zoodoende meer en meer verdwijnen. Anders redeneert onze schrijver: wie overneemt, doet dat op gezag, en hij is niet waard dat men hem te woord sta. Maar heeft men dan ten onzent eenvoudig overgenomen? draagt hetgeen men onder ons over de quaestie schreef de kenmerken van een onzelfstandige kopij? Geeft men al de bewijsgronden van Gesenius en Knobel; heeft men er niets aan toegevoegd; heeft men ze zóo gerangschikt, zóo aangedrongen als meer of als minder gewigtig, gelijk die twee geleerden dat deden? Dit moest Rutgers bewezen hebben, voor hij zich van die navolgers afwendde, waarbij allen aanstonds aan een bekenden naam denken. Een bepaald nederlandsch werk waarin het onderwerp behandeld wordt heeft hij gekend, soms woordelijk aangehaald, doch nergens genoemd. Daardoor verkreeg hij het dubbele voordeel van de krachtigste der daarin voorgedragen redenen onbeantwoord te laten, en allerlei beschuldiging, die niet te bewijzen viel, onder de hand te insinueren.

Eindelijk wordt ons, aanhangers der historisch-kritische beoefening van het O. T., „koele onverschilligheid" verweten „omtrent hen wier godsdienstige overtuiging op snerpende wijze

„wordt beleedigd en gehoond." Ook dit is een miskenning die wij ons niet laten welgevallen. Het komt niet bij ons op, in een beschaafde maatschappij als de onze, iemand om hetgeen hij heilig acht persoonlijk lastig te vallen. Doch evenmin laten wij ons het regt ontwringen om denkbeelden die wij als dwalingen verwerpen, in het openbaar te bestrijden, en de onze te verdedigen. Zoo er zijn, die zich door die onpersoonlijke discussie gekwetst en beleedigd achten, dan blijft er voor hen niets over dan te zwijgen en niet te lezen wat er geschreven wordt. Zij kunnen niet vergen dat wij, om den wille van hunne kitteloorigheid, van ons regt tot spreken afstand doen. Nog meer, wij mogen dat regt niet opgeven. Is het in de oogen van anderen een heilige waarheid, dat de hoogste kennis die ons geslacht bereiken kan, eens voor altijd in een goddelijke openbaring is neergelegd; — niet minder heilig is ons deze overtuiging, dat ons die kennis gegeven is in de verschijnselen van het heelal en in den aanleg van den menschelijken geest, waaruit zij met inspanning van al onze krachten moet worden te voorschijn gebragt. Daarom is de vereeniging van ons aller arbeid, daarom is verder openbaarheid noodig. En houdt de schrijver onze geschriften voor schadelijk, — hetzelfde is ons gemoedelijk oordeel over de boeken van een Hengstenberg, Delitzsch en andere zijner medestanders, en nu laatstelijk over het zijne. Ook het nemen van ergernis is geen privilegie, aan die partij verleend.

Al deze grieven echter zijn niets anders dan uitvloeisels van de oude leer van Tertullianus de praescriptionibus adversus haereticos. Van ouds heeft elke orthodoxie zich een regt van verjaring willen aanmatigen boven de denkbeelden van lateren oorsprong. En menigeen laat zich door zijn goedhartigheid, door piëteit deels voor personen, deels voor gevoelens die hij meestal zelf gedeeld heeft, tot laakbare toegevendheid verleiden. Geene wetenschap kan zich dat zonder schade laten welgevallen. Haar is het niet te doen om te weten, wanneer, door wien of sinds hoelang, maar, op welke gronden iets wordt beweerd. Geen strijd met ongelijke wapenen kan hier worden toegelaten. Alle petitio principii, alle benamingen als „ongeloofelijke stoutheid" en wat dies meer zij, leggen geen aasje in de weegschaal der geregtigheid. Van het oogenblik af dat een orthodoxie in discussie treedt, heeft zij kroon en scepter afgelegd, en is partij

geworden in een hangend geding. Dit wordt door onzen schrijver vergeten. Zijn dogmatiek is hem tot een tweede natuur geworden; wat daarmede niet instemt, is iets bijzonders, een sectemeening, een dogma. Hij heeft door gezette studie de denkbeelden van vele voorgangers in zijn geest opgenomen, en kan maar niet begrijpen dat wij tot die der onzen in dezelfde verhouding staan. En zelf gewoon, zich met welverdiende hoogachting bejegend te zien, eischt hij onwillekeurig ook voor zijn overtuiging een eerbied dien wij haar niet vermogen te wijden, en dien hij aan de onze weigeren zou.

Want het is wel degelijk de kerkelijke orthodoxie, die zich hier achter de philologie en kritiek te vergeefs tracht te verschuilen. „Het werk moge goed- of afgekeurd worden," — dus drukt zich Rutgers uit, — „dit doet tot de zaak zelve gelukkig niets af: Het woord van onzen God blijft in eeuwigheid." Onder het woord van God wordt dus ook gerekend het oudkerkelijk gevoelen omtrent het auteurschap van Jes. 40 en verv., of de aanhaling heeft geen zin. Die orthodoxie is het die den criticus toefluistert als Mephistopheles aan Faust: „Nur zugestossen! ich parire." Zij is het die bij al hare deftigheid zich niet ontziet, een caricatuur te maken van de verklaring die wij geven van de verkeerd betitelde geschriften der oudheid, en altijd weer komt aandragen met de zouteloze, lang afgewezen voorstelling van „slimme en goddeloze bedriegers, die met „groot talent schrijvende, hun eigen werk voor dat van vroegere „door God met buitengewone openbaringen begunstigde prophe„ten wilden doen doorgaan." Want al beweert niemand onzer, dat Jes. 40—66 met de bedoeling is opgesteld om het aan den ouden propheet te doen toekennen, — zulke phrases behoeven niet toepasselijk te zijn om een groot oratorisch effect te doen, en de hartstogten der menigte gaande te maken.

En men geloove vooral niet, dat zij bij een boek als dit overtollig zijn. Om redeneringen als die er volgen klemmende te vinden, moet men in zekere opwinding verkeeren, gelijk die bij velen door zulke tirades wordt te weeg gebragt. Te minder missen zij hunne uitwerking wanneer, zooals hier, de schrijver bepaald verzekert dat hij zich voorstelt, de zuivere historisch-kritische methode te zullen volgen. Wij willen nagaan, of hij deze belofte heeft gestand gedaan. Daarbij laten wij menige

bedenkelijke meening ter zijde, die hij voordraagt omtrent zaken van bijkomend belang. Het is ons om een overzigt van het betoog te doen, en het zal genoegzaam blijken hoe het hiermede geschapen staat, ook al laten wij die ondergeschikte stellingen onaangetast.

Evenals in het Hist.-Krit. Onderzoek van Kuenen, wordt ook hier het onderzoek in drieën gesplitst. Na de getuigenissen in de oude literatuur komen de toestanden in aanmerking, waaronder de auteur van Jes. 40—66 zich blijkens zijn geschrift bewoog; eindelijk de taal en stijl. De denkbeelden van den auteur, door Kuenen mede in de derde afdeeling behandeld, worden door Rutgers, — waarschijnlijk als al te vatbaar voor verschillende interpretatie van zijne en van onze zijde, — bijna geheel met stilzwijgen voorbijgegaan.

A.

In de eerste plaats worden dus de getuigenissen, de zoogen. uitwendige bewijzen in oogenschouw genomen. Zoowel Kuenen als Rutgers behandelen eerst die der tegenpartij en dan hunne eigene; daarom is de volgorde der groepen omgekeerd.

Voor een afzonderlijken Jesajas pleit (natuurlijk in verband met sterkere argumenten) al dadelijk de plaats der hoofdstukken in quaestie aan het slot van het boek. Hiertegenover wordt door R. [1]) de redenering van Drechsler en Delitzsch nagevolgd, die reeds door K. [2]) was beantwoord.

Vervolgens de gewigtige omstandigheid, dat Jeremias, — toen alles aankwam op de vraag, of men het Chaldeeuwsche juk op zich zou nemen, — geen kennis toont te dragen aan onze hoofdstukken, waaruit hij en ook zijne tegenstanders krachtige bewijzen hadden kunnen ontleenen. Hiertegen heeft R. niets in te brengen dan de willekeurige onderstelling, dat een propheet als Jeremias zich nooit op een vroegeren propheet, maar op Jhvh-alleen beriep. Alsof een beroep op een propheet dien hij erkende en eerbiedigde, in Jeremias' mond niet een beroep ware geweest op een vroeger gesproken woord van Jhvh-zelf! Hoe dikwijls wordt een prophetische bestraffing aangedrongen met de

[1]) Blz. 17—18, vgl. 61.
[2]) Hist.-Krit, Onderz. II. 159 vv.

herinnering, dat Jhvh reeds zoo dikwijls, reeds zoo langen tijd, ook door anderen in denzelfden geest tot het volk gesproken heeft! Zie b. v. Jer. 11 : 7—8; 25 : 3—7; ook 26 : 18 vv., waar hijzelf met blijkbare goedkeuring verhaalt, hoe men zich in zijn belang op het antecedent van Mika beroepen heeft. En hij zou versmaad hebben, het woord Gods dat door hemzelf werd overgebragt aan te dringen door het woord Gods van vroeger dagen? — De heer Rutgers heeft [1]) de uitspraken van het tweede deel van het Jesajas-boek aan Cyrus doen bekend maken door Daniel. Was deze dan geen propheet? of zou Cyrus hem in die hoedanigheid niet geloofd hebben, en moest hij dus voor een oogenblik als niet-propheet optreden om een oud boek te vertoonen? Maar de toehoorders van Jeremias geloofden hem evenmin, en hier ware hetzelfde middel volkomen op zijn plaats geweest.

Een derde bewijs, uit den Talmud (Baba batra), was reeds door Kuenen [2]) op zijde gezet.

Aan den anderen kant wordt door R. de eenstemmige „getuigenis" der Joden en Christenen tot op Doederlein ingeroepen. Of Ibn-Ezra van Toledo daarbij gerekend moet worden, is ons hier vrij onverschillig, daar deze niet meer middelen bezat om het vraagstuk uit te maken, dan wij nog heden. Wij merken hier echter op, hoe de protestantsche orthodoxie, die meer en meer katholieke gewoonten begint aan te nemen, zich met graagte op het „quod semper et ubique" werpt, een beginsel dat zij toch onmogelijk overal zou durven toepassen. Van onzen kant kan het ook hier niet gebillijkt worden. Vooreerst was men tot voor betrekkelijk korten tijd niet vrij om zijn meening uit te spreken; met kerkban, zwaard en mutserd was daarvoor gezorgd; en zulk een gedwongen eenstemmigheid heeft weinig te beteekenen. Ontdekkingen waarvoor iemand zijn leven waagt, moeten dan ook van gansch andere praktische beteekenis zijn, dan die omtrent het auteurschap van een boek. Voorts stond de heerschappij van het a-priori in vollen bloei: de algemeene theorie van de wereld, de kerk, enz. was genoeg om elken opkomenden twijfel omtrent bijzonderheden in de geboorte te onderdrukken. Die theoriën moesten eerst gevallen

[1]) Blz. 50.

[2]) Kuenen III. 449.

zijn door velerlei natuur- en geschiedkundige ontdekkingen, eer men begreep, dat elke algemeene beschouwing behoefte heeft om telkens te worden herzien.

Het geheele kritische onderzoek, zooals wij het thans begrijpen, is van nieuweren datum; en het ligt in de rede, dat men zich eerst langzamerhand waagde aan onderwerpen waarbij men gevaar liep de algemeene verontwaardiging gaande te maken. Hoe jong is de kritiek zelfs van de romeinsche koningen, van de bescherming der nijverheid door belastingen, van de lijfstraffen, van de staatskerkelijke voorregten! En zou men zich verwonderen, dat de vrije blik op de hebreeuwsche oudheid eerst zoo laat mogelijk is geworden? Teregt wordt door Kuenen [1]) opgemerkt, dat de verzamelaar die Jes. 40—66 aan het boek toevoegde, om welke redenen dan ook, — zijn werk in die dagen zonder aarzelen zou zien aannemen. Het blijkt niet, dat de zaak vóor Doederlein onderzocht is geworden, en het eenvoudige herhalen eener traditie verdient den naam niet van een getuigenis. Daarentegen blijkt uit de lotgevallen van vele geschriften in de oudheid, zoowel als uit de staaltjes die b. v. de Talmud voor ons bewaard heeft, dat men destijds den oorsprong, den zin en de geschiedenis van geschreven stukken volgens zeer gebrekkige beginselen beoordeelde. De vraag, of men met een geinspireerd propheet te doen had, de praktische vraag, was de eenige van groot belang; men besliste ze op grond van den geest waarin de text geschreven was, van uitgekomen voorspellingen, ja van het gebruik dat men van dien text in de toepassing maken kon. Of het juist Jesajas dan een ander was die Jhvh's woord had overgebragt, was een zaak van veel minder belang, die beslist werd op grond van eenige oppervlakkige overeenkomst; daarbij kwam mogelijk nog wel de bewaarde naam van een anderen Jesajas. Eeuwen zou het nog duren, voordat men dergelijke zaken uit philologische en historische belangstelling met scherper blik en meer inspanning zou gaan onderzoeken.

De verkeerde opvatting van de vraag verraadt zich alverder in de formule: „of de bestredene hoofdstukken van Jesajas het werk zijn van een propheet of van een bedrieger;" want niet de hoofdstukken zijn het die wij bestrijden, maar een meening

[1]) II. 100.

die de hoofdstukken betreft; ook stellen wij nergens dat zij geschreven zijn om aan Jesajas te worden toegekend. De beweerde onafhankelijkheid des Doopers en der Apostelen van de joodsche schriftgeleerdheid hunner dagen; de drie oude bijbelhandschriften uit den tweeden tempel, die tot vaststelling van onzen text moeten hebben gediend, en die R. aanstonds tot den eersten makkabeschen tijd terugbrengt; de heilige boekenkisten in de synagogen; de bibliotheek van de „hoogeschool" te Jerusalem; — al liet zich alles bewijzen wat R. ervan aanvoert, dan zou dat niet het minste afdoen tegenover het bekende karakter der boekenkritiek vóor de zoogenaamde herleving der letteren. Het gevoelen, dat de alexandrijnsche vertaling der propheten reeds in 247 zou voleindigd zijn, zoowel als datgene waarbij Jesus b. Sirach reeds in 300 wordt geplaatst, eischen afzonderlijke verhandelingen, en zouden hier evenmin beslissend zijn. Doch een opmerkelijk staaltje van redenering wordt ons bij 2 Chron. 32 : 32 gegeven. De keten van het betoog is deze: De zoon van Sirach toont (Sir. 48 : 22—25) ons geheele Jesajasboek te kennen, en citeert het als ὅρασις. Welnu, in de Chron. t.l. wordt insgelijks aangehaald „het gezigt van den propheet Jesajas, den zoon van Amóç, in het boek der koningen van Juda en Israel." Ook vinden wij in Jes. 36—39 juist datgene wat volgens 2 Chron. daarin geschreven stond (?). Derhalve moet het geheele Jesajasboek eenmaal gestaan hebben in het genoemde geschiedboek, waarvan de Chronijkschrijver gebruik maakte!

Bij deze plaats behoort nu echter een andere, 2 Chron. 26 : 22: „en de overige daden van 'Uzzija, de eerste en de laatste, beschreef Jesajas de zoon van Amóç de propheet;" evenals wij ginds voor „de overige daden van Chizqija" naar het „gezigt" van dienzelfden Jesajas worden verwezen.

De geschiedenis van 'Uzzija komt in ons Jesajasboek niet voor; er moet dus een thans verloren geschiedverhaal bestaan hebben, dat men aan Jesajas plagt toe te schrijven. Tot dit laatste worden wij blijkbaar ook in 32 : 32 verwezen. Immers Jes. 36—39 hebben wij 1° het berigt omtrent Sanchérib, 2° dat van Chizqija's ziekte, 3° dat van de gezanten uit Babel en de schatkamer van Chizqija. Dit alles heeft de Chronijkschrijver 32 : 1 vv. 24 vv. 27 vv. insgelijks verhaald, en verwijst nu voor de overige daden van Chizqija naar het gezigt van den propheet

Jesajas. Dit boek bevatte dus iets anders, of nog iets anders, dan wij thans in Jes. 36—39 lezen. Daardoor vervalt reeds de getuigenis van den Chronijkschrijver voor ons Jesajasboek. De zonderlinge benaming „het gezigt van den propheet Jesajas" laat zich mogelijk verklaren uit exemplaren waarin de historische stukken, aan Jesajas toegeschreven, achter of tusschen zijne prophetiën waren opgenomen, gelijk thans nog hoofdst. 36—39, zoodat het geheel als „gezigt" werd aangehaald. Hierbij moeten echter Kuenen [1]) en Graf [2]) vergeleken worden, die het niet onwaarschijnlijk maken, dat een afdeeling van een grooter historisch werk „het gezigt van Jesajas" heeten kon. Dit gaf dan aanleiding om 2 Chron. 26 : 22 Jesajas-zelf als auteur daarvan te citeren. Doch keeren wij terug tot ons onderwerp. Wel verre van den heer Rutgers te steunen, bewijzen de plaatsen uit de Chron. dat men de geschriften, aan Jesajas toegekend, niet met die uiterste zorg òf bewaard òf onderscheiden heeft, waarvoor de Joden na de ballingschap bij hem bekend staan.

Het tweede uitwendige bewijs wordt door R. ontleend aan het edict van Cyrus. Wat zou dezen genoopt hebben, den Joden terugkeer en tempelbouw toe te staan, tenzij hij kennis droeg van de voorspelling van den ouden propheet, waaruit bleek dat hij door hoogere magten voorlang tot dat werk was voorbestemd? Dit argument wordt door den schrijver, die in zijn inleiding op schamperen toon van de „historische phantasie" zijner tegenstanders gewaagde, versterkt met de eenvoudige verzekering, dat Daniel en niemand anders het boek aan Cyrus moet hebben vertoond, en voorts met de obligate vraag: of men een Daniel voor bedrieger of bedrogene mag houden. Ons antwoord is, dat wij in allen gevalle een redenering wraken, waarbij men het boek Daniel als betrouwbaar onderstellen moet; dat Daniel hier uit de lucht wordt gegrepen; en dat het dilemma van bedrieger of bedrogene bij lieden die aan hun vader Ja'qób en aan Ja'él geen aanstoot namen, niets beteekent. Vervolgens verliest de schrijver uit het oog, dat Cyrus door de godspraak kon worden overgehaald, zelfs al werd hem deze als pas gegeven medegedeeld. En ook zonder dat hij er iets van gehoord had, kon hem die haat der echte Israelieten tegen de vijanden die hij

---

[1]) I. 306 vv.

[2]) Die geschichtl. Bücher des A. T. 192.

pas verslagen had, bekend wezen. Wat was er dan meer noodig dan een gezonde politiek, om zulk een volk nog meer aan zich te verbinden, en het als grenswacht en voorbeeld te plaatsen bij Aegypte en de zoo ligt oproerige west-semitische buren? Ezra 1 : 1—4 wordt dan ook door ons niet als authentiek erkend.

In de derde plaats wordt Jeremias als getuige opgeroepen; hij zou de hoofdstukken in quaestie gekend en gebruikt hebben. Tot voorbeeld kiest Rutgers twee hoofdstukken (Jer. 50 en 51), zonder van het uitvoerig betoog bij Kuenen ten bewijze van den niet-jeremiaanschen oorsprong daarvan [1]) de minste notitie te nemen. Hij maakt zich daarvan af met eene onbeleefdheid en een trivialiteit: „De geheele schrijfwijze en stijl dezer hoofdstukken is die van Jeremias, *zooals elk, die in zijne schriften thuis is, weet en erkent* [2])" . . . . . „Er bleef niets meer over dan ten laatste die lastige hoofdstukken van Jeremia maar voor onecht te verklaren." — Wij kunnen dus de navolging van Jesajas door Jeremias laten rusten zoolang ons niets beters wordt gegeven. Te meer nog daar wij niet inzien, wat den tweeden Jesajas, tegen het einde der ballingschap levende, beletten zou, zoowel Jeremias als den eersten Jesajas te volgen in sommige van die wendingen en uitdrukkingen, die den lezer van een indrukwekkend boek vanzelf bijblijven. Buitendien, gelijk onze schrijver zelf opmerkt [3]), „daar is in de kritiek geen moeijelijker onderwerp, en dat aan meer verschil onderhevig is, dan de verklaring der overeenstemming van sommige hoofdstukken en boeken." Ook niet van enkele verzen en uitdrukkingen?

Hierbij voegt nu de heer Rutgers een paar bewijsgronden van eigen maaksel, waarbij alweder niet wordt acht geslagen op hetgeen daarop van onze zijde als bij voorbaat geantwoord is. Als ware het om den morelen indruk van die zwakke argumenten te ondersteunen, wordt de verdichte leugenaar, wien wij Jes. 40—66 heeten toe te schrijven, hier tot godslasteraar versterkt. Men had namelijk opgemerkt, dat Jes. 36—39 kwalijk passen bij het opschrift van het boek, dat een gezigt belooft (van „visioen" wil de schrijver in onze taal bij Israel niet hooren spre-

---

[1]) Kuenen, II 226-239.

[2]) Zie daarentegen Kuenen blz. 236.

[3]) Blz. 60.

ken). Daarentegen heeft Rutgers naauwelijks een enkel woord over voor het betoog van Kuenen, dat de bedoelde verhalen een jonger redactie bevatten dan de parallele in het tweede boek der Koningen [1]); en wijst eenvoudig op de omstandigheid, dat er op dit punt vier meeningen bestaan. Daarbij stelt hij den zonderlingen kanon, dat men, ja! eene der meeningen tot de zijne mag maken, maar op voorwaarde van die nimmer als element in een redenering op te nemen. Na het gebruik dat hijzelf b. v. van Daniel en Jer. 50—51 heeft gemaakt, oorkonden waaromtrent hij weet dat zijn tegenpartij geheel van hem verschilt, klinkt die kanon dubbel vreemd. — Vervolgens had men in de wanorde der stukken van het Jesajasboek het bewijs gezien, dat de verzameling niet in eens gemaakt is, en dus het opschrift eigenlijk niet het geheele boek betreft. Die wanorde treedt te duidelijker in het licht door de uiteenloopende meeningen omtrent de orde die er in het boek zou heerschen [3]). Onze schrijver, die dit laatste beneden zijn aandacht rekent, komt het onwillekeurig bevestigen, door van zijn kant nog een nieuwe indeeling voor te slaan!

Eindelijk vindt hij een bewijs voor zijn gevoelen in de omstandigheid, dat de propheet de zegepraal van Cyrus op het babylonische rijk, die „elk verstandig mensch voorzien kon", als iets nieuws en ongehoords aankondigt. Was hij Jesajas niet, dan was hij — natuurlijk een bedrieger, ja een godlasteraar. Dat nu inderdaad elk verstandig mensch die overwinning vermogt te voorzien, wordt ons betoogd met behulp van Dino (kort voor Alexander), Nicolaus van Damascus, Cicero en Herodotus. Doch die allen bewijzen niet wat hier te bewijzen is, dat de overwinning van Cyrus over Babel, laat staan de terugzending der Joden en de aanmoediging van den tempelbouw door dien veroveraar met eenige zekerheid was vooruit te zien. Niet dat ik veel vertrouwen stel in de verhalen der Grieken omtrent godspraken en voorteekens in het begin van Cyrus' loopbaan; als iemand tot magt en aanzien is gekomen, ontbreekt het nooit aan lieden die verklaren: ik, of mijn orakel, hebben dat vroeger wel gezegd. Doch al zijn die voorspellingen echt, al waren de Meders en misschien nog anderen reeds bezweken; al stond het babylo-

---

[1]) Kuenen. II. 92 vv.

[2]) Zie Kuenen, II. 159—162.

nische rijk ongeveer even wankel als op dit oogenblik de oostenrijksche monarchie; — er behoorde een krachtige overtuiging, een scherpe blik in den toestand der tijden, een onwrikbaar vertrouwen op Israel's bestemming toe, om reeds toen zoo stellig te verkondigen wat men nu a posteriori als zeer natuurlijk beschouwt. Was niet veeleer de vrees gewettigd, dat men eenvoudig den chaldeeuwschen meester voor den perzischen verwisselen zou? Dat Cyrus de man was, geroepen om in Jhvh's naam regt te doen tusschen Babel en Israel, — dit was wel degelijk een nieuwe, ongehoorde boodschap, die de tweede Jesajas aan zijn volk verkondigde.

Wij zien dus niet, dat onze bedenkingen tegen de zoogenoemde eenstemmigheid van getuigenissen door Rutgers ontzenuwd zijn.

B.

Het volgende en voornaamste punt van overweging is de historische toestand, waarin de propheet en zijne hoorders verkeeren. De zoogenoemde inwendige bewijzen komen aan de beurt en de exegese treedt op den voorgrond.

Men heeft het onwaarschijnlijk geacht, dat de leeftijd en het vaderland van den schrijver nergens in deze 27 hoofdstukken zouden doorschemeren. Dit bezwaar formuleert de heer Rutgers bijna letterlijk met de woorden van Kuenen [1]). Alleen spreekt hij van „bestrijders dezer hoofdstukken" [2]), een uitdrukking even gepast alsof men Copernicus een bestrijder van de zon en de aarde wilde noemen. Tegen deze lieden trekt hij dus te velde, en wil ook aan zijne zijde uit den text tijd en plaats van oorsprong opsporen.

Zijne opmerking omtrent het gevaarlijke van de Cyropaedie aan te halen, is volkomen juist; dan ook Kuenen is daarmede voorzigtig geweest [3]). Hierop volgen nu eenige voorloopige aanhalingen, die den lezer op het sterkste bewijs van het geheele boek moeten voorbereiden. Wij willen deze wat uitvoeriger nagaan.

---

[1]) Rutgers, 75. Kuenen II. 109.
[2]) Blz. 82.
[3]) Kuenen II. 132, 133.

Hoofdst. 43 : 23—24 wordt door R. teregt opgemerkt, dat men den ballingen het verwaarlozen van offeranden niet verwijten kon. Dat is, hun persoonlijk niet, maar deze is dan ook niet de bedoeling. De gang der gedachten is duidelijk genoeg. Jhvh is de eenige redder (vs. 11), en wel van de dagen van Moses af (16, 17); hij zal thans nog meer voor zijn volk doen dan van ouds (18 vv.); hij heeft het volk zelf uitverkoren (21) en niet het volk hem; verre van dien, het heeft van oudsher gezondigd (22 vv.), reeds zijn eerste stamvader is daarmede begonnen (27); en voor die zonden heeft Jhvh Israel bestraft (28). Doch thans (44 : 1) komt de tijd van herstel, van vernieuwde goddelijke gunst, die de propheet in last heeft aan te kondigen. — Derhalve, de brandoffers enz. zijn verwaarloosd in den tijd voor de ballingschap; dit wordt den ballingen daarom voorgehouden, opdat zij zullen inzien, dat zij de redding enkel aan de goedheid van Jhvh, en niet aan de verdiensten hunner vaderen te danken hebben.

Dat vs. 28, gelijk Rutgers beweert, een futurum zou behelzen, is niet grammatisch juist. Het voorafgaande is in het perfectum voorgedragen; vs. 28 begint met een enkel vav conversivum en een imperfectum, dat dus, volgens de bekende wet, almede als perfectum en als voortzetting van het voorafgaande moet worden verstaan. Dit komt nog duidelijker uit door den aanhef: „en nu hoor, Ja'qób mijn knecht!" van het volgende vers, waarmede de verkondiging van een nieuwen toestand van zaken wordt ingeleid. De propheet staat, zoo blijkbaar als mogelijk is, op het standpunt der ballingschap.

Hoofdst. 57 : 1 „zonder dat iemand erop let, dat מִפְּנֵי הָרָעָה de regtvaardige weggeraapt wordt." Deze woorden מ' ה' verklaart Rutgers: „voor het kwaad", d. i. voordat de regtvaardige straf en de groote ramp het volk getroffen heeft. Dus voor den tijd der ballingschap. Doch wat dan te maken b. v. van Jerem. 42 : 17 (zij die naar Aegypte de wijk nemen) „zullen niet hebben een ontvlugte of ontsnapte מִפְּנֵי הָרָעָה dat ik over hen zal zal brengen"? Dat is toch niet: voordat de ramp komt, maar eenvoudig: iemand die aan de ramp ontsnapt, die voor de ramp bewaard wordt. Evenzoo Jer. 51 : 64 „Alzoo zal Babel verzinken, en niet bestand zijn voor het kwaad (מִפְּנֵי הָרָעָה) dat ik over haar zal brengen." Jes. 57 : 1 is dus de eenvoudige verklaring deze, dat de regtvaardige weggenomen (en zoodoende

gered) wordt uit het kwaad (den rampzaligen maatschappelijken toestand) dat hun omgeeft; en dat toch niemand de les die hierin ligt ter harte neemt. Men verwarre vooral niet מִפְּנֵי met לִפְנֵי, dat in tijdelijken zin gebruikt wordt.

Hoofdst. 56 : 6—7 wordt aan de vreemdelingen die den sabbat houden, een plaats beloofd in het huis van Jhvh op zijnen heiligen berg, waar zij hunne offers zullen brengen. Daaruit zou nu blijken dat de offerdienst tijdens het uitspreken dezer woorden bestond! Doch het is immers niets dan een uitbreiding der belofte daarheen, dat in den herbouwden tempel niet slechts de Israelieten, maar voortaan ook de proselyten zullen offeren; zij die thans reeds doen wat zij vermogen om Israel's God te vereeren. En de „aanschouwelijkheid" die door R. in het vermelden van den heiligen berg, van brand- en slagtoffers, van het altaar wordt bewonderd, is waarlijk niet te sterk voor iemand die de vroegere tempeldienst bij overlevering kende. Dat waren toch wel de eerste dingen waaraan men bij die tempeldienst dacht.

Ald. vs. 10 worden de blinde wachters van Israel vermeld. „Zulke propheten," beslist onze schrijver, „waren in Babel niet." Waaruit moet dat blijken?

Hoofst. 66 : 20*b* vertaalt Rutgers: „Gelijk de kinderen Israel's het spijsoffer in een rein vat brengen (niet bragten, maar brengen) ten huize des Heeren." Waarom niet „bragten"? Het vers bevat in den hoofdzin een voorspelling: „En zij zullen al uwe broederen uit al de volken ten spijsoffer (offergave) voor Jhvh brengen (הביאו perf.) .... gelijk de kinderen Israel's"... nu volgt het inperfectum יביאו, waarmede hier iets gedurigs, een gewoonte moet worden aangeduid. Maar of die gewoonte tijdens het uitspreken dezer woorden nog bestaat, daaromtrent wordt door het imperfectum niets beslist. Het kan evenzeer op het verleden, of desnoods op de doorgaande gebruiken van dien toekomstigen tijd wijzen, in welken het toebrengen der vreemde volken als een moment geplaatst wordt. Wilde men het praesens bepaaldelijk aanduiden, dan ware een participium of de bijvoeging van כָּעֵת , בִּימֵינוּ of iets dergelijks noodig geweest.

De overige twee voorloopige aanhalingen hebben betrekking op de beelden waarvan zich onze propheet bedient.

Namelijk hoofdst. 42 : 22 is van holen in parallelisme met gevangenissen sprake; en in het eigenlijke Babylonië waren er

geene holen, zoo min als bij ons; ook wordt er daar niet regtstreeks van wegvoering gesproken. Dan, behalve dat de Joden nog elders werden geplaatst dan in het eigenlijke Babylonië, moeten wij de beeldspraak van den propheet wèl begrijpen. De babylonische verbanningsplaatsen heeten holen en gevangenissen voor het volk, in denzelfden zin als waarin elders Aegypte het diensthuis heet. De individuen waren niet in tuchthuizen of holen opgesloten; zoo ook slaat de „beroofde en geplunderde" toestand des volks niet op de Israelieten persoonlijk, die veeleer met hun gewone talent voor nering en bedrijf zeer wel in hun onderhoud wisten te voorzien [1]. Maar de geheele staat waarin het volk als volk verkeert, wordt met die beelden gekenschetst; en de „holen" gelijk zooveel andere denkbeelden uit de palaestijnsche literatuur, waarmede de propheet doorvoed was, overgenomen.

Hoofdst. 43 : 5—6 wordt niet bepaaldelijk de terugkeer uit Babel, maar die uit alle vier windstreken beloofd, evenals Jes. 11 : 11, waar echter ook Shin'ar, d. i. Babylonië wordt genoemd. Doch indien reeds in Jesajas' dagen de verstrooijing der Joden onder allerlei volken werd vooruitgezien, en hun terugkomst werd beloofd; hoeveel te meer in het laatst der ballingschap, toen zij werkelijk heinde en ver waren uiteen gedreven. Men houde vooral niet streng vast aan het denkbeeld van Babylonië. Er waren er immers ook in Aegypte, in Assyrië, stellig ook in Arabië en Syrië gevestigd. Doch bovenal, wij hebben hier met een breede dichterlijke beschrijving te doen. Wanneer de propheet zijn blik ook buiten Israel op de proselyten vestigt, ja al de volken der aarde in den geest te Jerusalem vereenigd ziet, dan bepaalt hij zich noodzakelijk ook niet tot de ballingen in Babel, maar belooft den terugkeer aan allen.

Zoo komen wij tot het hoofdbewijs van den heer Rutgers, dat hij met kennelijke voorliefde ontwikkeld heeft.

Het bestaat hierin, dat de schrijver onzer hoofdstukken geene kennis schijnt te dragen van de geschiedenis, de natuurlijke gesteldheid, de godsdienst en de publieke werken van Babel, en daarentegen alles van dien aard dat hij vermeldt, ons kennelijk op Palaestina wijst.

De aantrekkelijk geschreven bewijsvoering is niet altijd van

---

[1]) Vgl. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, III Ausg., IV. 12.

overdrijving vrij te pleiten. De „wilgen” 44: 4 zouden geene babylonische kunnen zijn, omdat zij aan waterbeken groeiden, die alleen in Palaestina werden gevonden; — terwijl er toch geene reden is om aan de נְהָרוֹת van Babel, aan welke volgens Ps. 137 wilgen groeiden, den naam יְבָלִים te ontzeggen. De cypres [1]), de leeuw en de jakhals zijn ook in Babylonië niet onbekend; de schepen, waarvan niets zou voorkomen [2]), worden 43: 14 als karakteristiek voor de Chaldaeërs vermeld; de velerlei wigchelarij en sterrekijkerij, die van ouds in Babel bestond, komt 47: 12 vv. voor; het uitdroogen van vischrijke rivierarmen 50: 2; het diadeem als koningsdragt 62: 3; het offeren in tuinen en wierooken op tigchelsteenen 65: 3; de doodenoffers 65: 4.

De oude berigten door R. aangehaald, volgens welke de Chaldaeërs in den laatsten tijd door inheemsche Babyloniërs onttroond zijn, geven te weinig, zoolang het oude vraagstuk onbeslist blijft, wat wij eigenlijk onder Chaldaeërs te verstaan hebben: Kurden, Mesopotamiërs (*kas-dim* „twee rivieren?”), een adelskaste of wat dan ook; ja, of de naam wel te allen tijde hetzelfde beteekent.

Dat alles intusschen zijn bijzaken. In het algemeen moet worden erkend, dat de schrijver van Jes. 40—66 zijne beelden, den ganschen dichterlijken vorm van zijne redenen ontleent aan hetzelfde gebied, waarop zich ook zijne voorexilische voorgangers bewegen. Doch waarom dit? Hij staat, met den arbeid dier voorgangers innig vertrouwd, zelf op de hoogte van hun prophetisme; zij gaat hun arbeid voortzetten in denzelfden geest. Wat is in zijne oogen dat Babel met al zijn heerlijkheid verder dan de gevangenis, waaruit zijn volk staat verlost te worden? Het verdwijnt voor zijn blik in het verre verschiet. Jhvh, zijn volk, het beloofde land, — dat zijn zijne onderwerpen, waarin hij zich met liefde verdiept, en waarvan de herinnering in elk israelitisch hart de teederste snaren moet aanroeren. Wat zou zich daarmede meten in gewigt, in majesteit? Het is de fierheid van den edelen Israeliet, onbedorven door dienstbaarheid en materiële genietingen, die zich hier aan ons vertoont. Al die toespelingen

---

[1]) Petermann, Reisen im Orient II. 81.

[2]) Rutgers 106.

op dieren, planten, gewoonten, op de glorie van Babel, die Rutgers van hem verlangen zou, liggen buiten en beneden hem. Dat alles is niets in zijne oogen. Naar het heilige land strekt zich zijn gansche ziel uit; daar is de woonplaats die Jhvh aan de zijnen had toegedeeld, van waar hij ze om hun ongehoorzaamheid heeft weggenomen, doch waar hij ze thans in eere en heerlijkheid herstellen wil, om ze tot het hart, de kern des geheelen menschdoms te maken, als priesters, met alle volken tot gemeente om hen heen. Uit dat heilige land, niet zonder toespelingen op de prophetiën daar uitgesproken, ontleent hij dus zijn inkleeding; daar alleen wordt gevonden wat in den mond van Gods tolken voegt. Het is in het groot dezelfde gedachte, die op geringere schaal ten grondslag ligt aan de gewoonte onzer Joden, van hun gebed te doen in de taal der oude propheten en psalmisten.

Een enkelen keer schijnt zich het gemis van eigen aanschouwing te verraden, nl. 65: 10, waar het dorre dal van Akór (uit Hos. 2: 17) in wel wat vreemde verbinding wordt gebragt met het liefelijke Sharón. Doch de ideale hoogte waarop de ziener staat, en zijn vertrouwdheid met de nalatenschap van andere geestverwanten, hebben hem zoozeer het voorkomen van een palaestijnschen propheet gegeven, dat wij, niet lettende op den invloed zijner redenen, den lateren oorsprong bezwaarlijk zouden raden. Ja zelfs is het niet onmogelijk, dat hij, hoewel tot de ballingen sprekende, zelf in Palaestina heeft gewoond; hetgeen van onze zijde zou kunnen erkend worden zonder dat de tijdsbepaling erdoor veranderde.

De inhoud der hoofdstukken is het, die eigenlijk de quaestie beslissen moet. En hier heeft zich de heer Rutgers zijn taak al te gemakkelijk gemaakt. De overweging, dat Jesajas onder Chizqija wel een eindelijke verlossing, doch niet een verlossing door Cyrus kon voorspellen, heeft voor hem geene waarde, daar hij ze op rekening schuift van onze dogmatiek. Doch wat hij had kunnen en moeten bespreken, is het beroep van den propheet op de vervulling zijner vroegere voorspellingen omtrent Cyrus, dat door Kuenen opzettelijk is aangewezen; de aanteekeningen van dezen op de plaatsen waar men stellige zinspelingen op Jesajas' leeftijd heeft willen zien; de redenering uit de denkwijze van beide propheten. Hier ligt, wanneer men afziet van de vermelding van Cyrus, het zwaartepunt van het

het geheele vraagstuk. Bovendien kan men hier op veel stelliger resultaten hopen, dan waar het getuigenissen, beelden, taal of stijl geldt.

C.

Opmerkelijk is daarom de grootere zorg, die onze schrijver aan zijn derde hoofdstuk, over taal en stijl, besteedt. Wij kunnen voor ons doel met enkele opmerkingen volstaan. Vooreerst is het, bij den geringen omvang van den overgebleven hebreeuwschen letterschat, niet mogelijk, tusschen de taal van verschillende tijden, plaatsen en schrijvers scherpe grenslijnen te trekken; zoodat de bewijzen daaruit ontleend altijd tot de minst overtuigende behooren. Wat voorts het klassieke hebreeuwsch van Jes. 40—66 betreft, te midden van de bedorven taal van dien tijd; — een tal van joodsche schrijvers bewijst tot in onze dagen voor de mogelijkheid van het zuivere hebreeuwsch door vlijtige beoefening der nog voorhanden oorkonden zich eigen te maken. De enkele aramaeismen en het, naar men beweerd heeft, perzische סגנים zijn mogelijk alle tot echt hebreeuwsch te herleiden [1]. Ook op de spelling kan men niet bouwen, daar deze, gelijk ten overvloede door de varianten op het geheele O. T. bewezen wordt, van de afschrijvers zeer afhankelijk is. En is het Jesajasboek in de spelling werkelijk eigenaardig en homogeen, — het is immers meermalen door éene hand afgeschreven voordat het met andere boeken in éen codex kwam te staan!

Tot nader betoog wordt nu de verhandeling besloten met een uitlegging der hoofdstukken 6 en 40, waarbij weliswaar dogmatische onderstellingen niet geheel achterwege blijven; b. v. Hoofdst. 6: 8 wordt in den pluralis לנו de christelijke triniteit gezocht. Dan de bewijskracht dezer exegese ligt in de opmerkelijke overeenkomst die de beide deelen van het boek vertoonen. In beide namelijk kenmerkt zich de taal door zuiverheid, naauwkeurigheid en rijkdom, en door het ongewone van sommige

[1]) Onwaardig is de insinuatie tegen Knobel en anderen bij Rutgers blz. 119: „Men schijnt er wel op te rekenen, dat de lezer niet elk van deze woorden, meer dan 80 in getal, afzonderlijk overwegen zal of misschien daarop, dat de meeste lezers hiertoe niet eens in staat zijn."

zamenvoegingen; de stijl door levendigheid en aanschouwelijkheid, door een gepast gebruik van beelden en gelijkenissen, en door de onovertroffene vereeniging van eenvoud, kracht en schoonheid. — Indien deze eigenschappen bijeengenomen volstaan om ons Jesajas' hand te doen herkennen, dan kan men met weinig moeite nog vrij wat meer op zijn rekening stellen; op elken uitstekenden auteur zijn die lofspraken toepasselijk.

Onze slotsom is dus, dat de geheele verhandeling niets behelst, waardoor onze overtuiging van den laten oorsprong der betwiste hoofdstukken wordt aan het wankelen gebragt. En toch heb althans ik voor mij het boek met vreugde begroet. Om de orthodoxie in al haar zwakheid, in haar volkomen incompetentie op het gebied der geschiedenis ten toon gesteld te zien, moet men niet letten op zoo menigen ijveraar, wiens talenten door zijn hartstogten moeten worden vergoed, of aan wiens karakter men het regt heeft voorloopig te twijfelen; ook niet op de kerkelijke dwingelandjes in Duitschland, die blijkbaar iets anders in het oog houden dan waarheid en licht. Maar wanneer een eerlijk en bescheiden geleerde in ons midden, een man wien wij eerbiedigen om de eigenschappen van zijn verstand en hart, ons niets beters heeft te geven dan dit, dan moet de schuld liggen aan de zaak die hij heeft ondernomen te verdedigen. Wat hij heeft kunnen toebrengen, uitgebreide geleerdheid, scherpzinnigheid, naauwgezetheid, keurigheid van vorm, — daaraan is niets gespaard. Doch reeds die naauwgezetheid heeft ongevoelig geleden onder den invloed der kwade zaak die hij bepleitte. Zelfs hij neemt zijn toevlugt tot onjuiste kenschetsing van het punt van geschil, tot onlogische methode, tot bedenkelijke grammatica, tot het ontduiken van den pligt om ook den landgenoot op diens bewijsvoering behoorlijk te antwoorden; — ja zelfs tot morele verkleining en verdachtmaking van de tegenpartij. Dat zijn de wapenen die elke orthodoxie haren kampvechters in de handen dwingt. Ook de beste is tegen haren ontzedelijkenden invloed niet geheel bestand. — En als verdroot onzen schrijver de dubbelzinnige rol die zij hem noodzaakte te spelen, — op de laatste bladzijde van zijn werk werpt hij de literarische wapenrusting van zich af en betreedt het terrein van het godsdienstig leven. Hij bekent dat zijn gevoelen omtrent Jesajas ten laatste berust

op zijne religieuse overtuigingen. In deze zijn intusschen nog tweederlei elementen bevat. Aan den eenen kant hebben wij den indruk der overlevering op zijn gemoed, — geen onzer zal hem daarom bemoeijelijken. Aan den anderen kant roept hij de getuigenis van Jesus tegenover die der geleerden in, en zulke bewijsgronden zullen hem met de middelen van logica en historie voorzeker worden betwist.

Wij leggen het partijschrift ter zijde als een psychologische bijdrage tot de kennis der idea fixa, waaruit wij veel kunne leeren.

Amsterdam, 22 Sept. 1866. J. P. N. Land.

DE MODERNEN IN HET PROTESTANTSCHE KERKGENOOTSCHAP.

Men heeft ongetwijfeld met groote belangstelling in het eerste stuk van ons Tijdschrift het opstel van den hoogleeraar Rauenhoff gelezen, getiteld: „de Kerk.” Zooals wij weten komt hij daarin tot deze slotsom, dat de Modernen zóó lang wel in de kerk moeten blijven als zij mogen, maar dat het toch beter is „dat wij ons bij onze werkzaamheid een toekomstige ontbinding der kerk voorstellen, en zoo ook een vrijeren, meer individualistischen vorm van godsdienstgemeenschap trachten voor te bereiden.” En deze slotsom is, volgens het gevoelen van Rauenhoff, voor de noodwendige gevolgtrekking te houden, die, als uit hare praemisse, uit een juiste beschouwing voortvloeit van den aard en den toestand onzer Protestantsche kerk.

Ik voor mij heb mij evenmin door den geleidelijken gang van dat betoog als door zijn schoonen vorm zóó laten medeslepen, dat ik de lezing er van met instemming zou hebben kunnen eindigen. De bedenkingen, die ik heb, komen mij gewichtig genoeg voor, om ze aan de lezers van ons Tijdschrift in overweging te geven. Zoodoende lever ik al spoedig een bewijs, dat het der Redactie volle ernst is, wanneer zij op een van de binnenzijden van ieder stuk de verklaring aflegt, dat „de overeenstemming van Redacteurs en Medearbeiders onderling in beginselen en methode geenszins verschil van zienswijze buitensluit.” In 't bijzonder ten aanzien van dat opstel over de Kerk wenscht ook Rauenhoff zelf niets liever dan mededeeling van verschil in zienswijze. Hij zegt van het onderwerp dat hij behandelde: „Er is daarover, zelfs onder geestverwanten, nog te weinig van gedachten gewisseld, dan dat men zich niet aan over-

ijling zou schuldig maken, indien men voor het oogenblik zich niet tevreden stelde met hetgeen genoemd wordt „mettre la question à l'étude". En dat er nu een bestrijder van zijn gevoelen optreedt in mijn persoon, ik weet, dat mijn vriend er geenszins onaangenaam door gestemd wordt.

De praemissen, die leiden tot het antwoord, dat ik voor mij meen te moeten geven op de vraag, welke de roeping en de taak zij van de Modernen in het Protestantsche kerkgenootschap, verschillen van die, welke Rauenhoff voorop stelt, te veel, dan dat ik niet velerlei bedenkingen tegen hetgeen hij geschreven heeft zou hebben voor te dragen. Maar de ruimte, waarover ik thans te beschikken heb, is zeer beperkt. Ik moet mij dus tot sommige hoofdzaken bepalen, en deze, zonder breedvoerige behandeling, alleen maar in breede omtrekken schetsen. Het een en ander laat zich in een drietal hoofdpunten samenvatten.

Ik ga de aandacht vestigen op de methode, die Rauenhoff, bepaaldelijk bij zijne beschouwingen over de kerk, volgde; op de karakteristiek, die hij van de Protestantsche kerkgenootschappen gegeven heeft; op de roeping en taak, die hij aan de Modernen in de Protestantsche kerkgenootschappen wil hebben aangewezen.

I. Misschien ziet mijn vriend verbaasd op als hij mij heeft zien beweren, dat hij in *de methode die hij volgde* niet getrouw was aan de moderne beginselen. Toch is het zoo. Zijne methode is speculatief-empirisch en niet empirisch-speculatief. Hij gaat uit van het *katholieke kerkbegrip* en daaraan toetst hij hetgeen zich voor „kerk" uitgeeft, of het dien naam al of niet mag dragen. Wat geeft hem echter het recht om aan het katholieke kerkbegrip dat normatieve karakter toe te kennen, zóó dat er maar alleen tot zoo lang van een Protestantsche kerk „in den historischen zin van het woord" sprake kan zijn als er tusschen het protestantsche en het katholieke kerkbegrip wezelijke overeenkomst was? Zie bl. 9: „Het kerkbegrip (het katholieke) hangt onafscheidelijk samen met de onderstelling van een van Gods wege aan de menschheid medegedeelde absolute waarheid, van een door God ingestelden en met goddelijk gezag toegerusten priesterstand, van door God verordende genademiddelen, die voor allen dezelfde en voor allen volstrekt onontbeerlijk zijn. Valt deze onderstelling weg, dan kan er ook niet meer van een kerk

sprake zijn, althans niet in den zin van het katholicisme." En wanneer Rauwenhoff dan later zegt (bl. 10): „de katholiek heeft dus ook van zijn standpunt volkomen gelijk als hij, wat bij ons kerkhervorming heet, voor kerkverwoesting verklaart"; en weêr iets verder, dat de geschiedenis van de Protestantsche kerken „het zeer verklaarbaar maakt hoe de katholiek in geheel het protestantisme niet anders kan zien, dan een volslagen ontbindingsproces der kerk"; het blijkt dan hier en elders duidelijk, dat Rauenhoff het met den katholiek volkomen is. Die eenstemmigheid met den katholiek is echter niet geoorloofd, tenzij men katholicisme en christendom zóó gelijk stelle, dat het laatste nergens anders zijn kan en dus ook nergens anders zich in de gestalte van organisatie, die met het woord kerk pleegt aangeduid te worden, vertoonen kan dan in het katholicisme. De katholiek mag aan zijn kerkbegrip dat normatieve karakter geven, want het is de volkomen adaequate intellectuele vorm van hetgeen de werkelijke Katholieke kerk is, en de Katholieke kerk is in zijne schatting de *eenig ware* gestalte voor het christendom op de aarde. Indien wij echter niet, zooals de katholiek, het woord „kerk" gebruiken ter aanduiding van één enkel verschijnsel, waarvan er op aarde geen tweede exemplaar is en niet kan zijn, dan moeten wij, zoo wij den empirisch-speculatieven weg willen bewandelen, anders dan de katholiek te werk gaan. Wij moeten eerst vragen: welke comporaties zijn er die den naam van „kerk" dragen; en dan: welk is het algemeene begrip en welke zijn de bijzondere begrippen, waarmede wij ons intellectuele vormen verschaffen, die den werkelijken aard en toestand van die kerken juist uitdrukken.

De gang, dien het onderzoek hier nemen moet, komt mij voor deze te zijn. Ik vraag naar het allereerste ontstaan van een kerk. Zij ontstond toen de overal verspreide christelijke gemeenten zich datgene tot bewustheid gingen brengen wat al de leden eener gemeente en al de gemeenten met elkander gemeen hadden. Kerk is, gelijk de naam van ieder zedelijk lichaam, de samenvattende uitdrukking voor het gemeenschappelijke in de zienswijze en handelingen van een menigte individuen. Als ieder algemeen begrip heeft *een kerk* de plaats van haar reëel bestaan niet, als had zij een eigen afzonderlijke existentie, *naast* of *boven* de werkelijke bijzondere individuen, die te zamen haar uitmaken, maar *in* die bijzondere individuen. En het *begrip* van

die kerk heeft zijn realiteit, *vooreerst* in het denkvermogen van ieder, die in staat is datgene in een intellectuelen vorm voor zijn geest te hebben, want aan ieder individu, hetwelk tot de kerk behoort, eigen en derhalve aan allen gemeen is; en *vervolgens* in de daaruit voortvloeijende geschreven uiteenzetting van de gemeenschappelijke inzichten en handelwijzen, welke in die kerk gelden. Al hadden de gevaren, die het christelijk geloof schenen te bedreigen van de zijde van het gnosticisme en montanisme, het gevoel van behoefte aan onderlingen samenhang en gemeenschap in de christelijke gemeenten niet opgewekt, en dus tot de vorming der zoogenoemde oudste Katholieke kerk niet geleid, toch zou de christelijke geest van vroomheid, waarin een liefde heerscht, die gemeenschap zoekt en sticht, een Christelijke kerk hebben doen ontstaan. Maar nu ligt er in de religieuse wereldbeschouwing en in de zelfkennis van het christelijk gemoedsbestaan op zich zelf, zooals wij dat uit den geest, waarmede Jezus toonde bezield te zijn, leeren kennen, geen noodzakelijke grondslag voor zulk een vorm en geaardheid van den onderlingen samenhang en gemeenschap tusschen individuen en gemeenten als wordt uitgedrukt in het katholieke kerkbegrip. Heeft het kunnen geschieden, dat het katholieke kerkbegrip in zijn eerste grondtrekken, doch waar de latere voltooiing consequent uit voortvloeide, een juiste beschrijving kon zijn van den feitelijken toestand der Christelijke kerk na de tweede eeuw (bl. 6); dit bewijst niet, dat er alléén dan een kerk kan zijn in den waren zin des woords, indien dat katholieke kerkbegrip toepasselijk kan blijven; maar dit wordt er door geleerd, dat het toenmalige gemeenschappelijk bewustzijn van de christenen eene richting had genomen, die in het toen zich ontwikkelend katholieke kerkbegrip hare uitdrukking vond. De omstandigheid, dat er nauwelijks een Christelijke kerk was ontstaan, dat is: dat de bewustheid van in onderlingen samenhang en gemeenschap te verkeeren zich nauwelijks onder de christenen had vastgesteld en naar een gestalte ging zoeken, of men kwam geleidelijk tot het katholieke kerkbegrip: die omstandigheid is het product van historische factoren, welke evenmin tot de constitutieve elementen van het christelijk gemoedsbestaan behooren als tot de essentiëele eigenschappen van een zedelijk lichaam. Die factoren zijn: de tijdsomstandigheden, de ontvankelijkheid voor bisschoppelijk gezag en de toenmalige dogmatiek. De overtuiging dat de kerk was:

de als een geheel voorgestelde menigte van *allen* die tot haar behoorden, en dat zij dus alléén *in* die allen, als het in ieders bijzondere individualiteit aanwezige algemeene, de plaats van hare reëele existentie had: die overtuiging geraakte op den achtergrond, omdat er een onderscheid in christelijke waardij werd gemaakt tusschen de leeken en de geestelijkheid, en deze geestelijkheid nu de zichtbare en tastbare vertegenwoordiging van de kerk werd. Nu deze „door God ingestelde en met goddelijk gezag toegeruste priesterstand", als *de vertegenwoordiging van de kerk* gold, werd de kerk van zelve beschouwd „als eene goddelijke instelling, die alleen de goddelijke waarheid bezit en deze onfeilbaar verklaart, die met goddelijk gezag over de eenige ware heilsmiddelen beschikt".

Deze beschouwing echter van de kerk als eene supranaturalistische instelling is niet inhaerent in het begrip van kerk op zich zelf, maar het bijzondere kerkbegrip van de katholieken heeft deze beschouwing in zich, omdat zij een eigenschap van de Katholieke kerk uitdrukt. Doch nu is er, sedert meer dan drie eeuwen, nog een andere concrete werkelijkheid, behalve de Katholieke kerk, die den naam van kerk draagt, namelijk de Protestantsche. Mijns inziens eischt nu de gang van een empirisch-speculatief onderzoek, dat wij beide kerken subsumeeren onder het algemeener begrip van zedelijk lichaam, en dan, ten einde van ieder dier kerken een juist begrip te winnen, nagaan door middel van welke bijzondere eigenschappen, zoo zij er blijken te zijn, de eene kerk en de andere kerk een eigenaardigen individuelen vorm van dat algemeene begrip vertoonen.

Meer dan eens spreekt Rauenhoff van een kerk „in den historischen, in den goeden zin des woords." Zulk eene kerk is hem de Katholieke kerk, en de Protestantsche, zoolang zij met het katholieke kerkbegrip overeenkwam. Zie vooral bl. 14. Maar waarom toch is alléén een kerk, die aan de essentieële eigenschappen van het katholieke kerkbegrip beantwoordt, een kerk „in den historischen zin van het woord?" In die uitdrukking schuilt een petitio principii. Als bewezen wordt aangenomen, wat a priori is vastgesteld, dat „kerk" slechts de titel zijn mag van een corporatie, die het eerst den naam van kerk alléén droeg en zich voor eenig in haar soort houdt; en nu zal, zoo men de woorden der taal juist gebruiken wil, geen andere corporatie zich met dien naam mogen hebben noemen, of zij moet

van hare essentieële overeenkomst met die eerste corporatie doen blijken. Maar de geschiedenis spreekt hier luide. Zij brengt ons nu eenmaal meer dan een corporatie, die kerk heet, onder de aandacht. En indien nu die historisch gegeven verschijnsels, gelijk het geval is met de Katholieke en de Protestantsche kerk, onder meer ook hierin blijken te verschillen, dat de eerste uit haren aard stabiel is, maar dat de andere onder den invloed van een beginsel ontstond, waarmede althans de mogelijkheid van belangrijke verandering en ontwikkeling gegeven was: dan meen ik, dat de historische zin van het woord kerk niet dezelfde kan zijn wanneer dat woord het praedikaat Katholiek of wel Protestantsch voor zich heeft. Omdat de katholieke kerk uit haren aard stabiel is, kan de beteekenis die *ten tijde van de voltooiïng van haar kerkbegrip* aan het woord „kerk" gegeven werd „de historische zin" genoemd worden. Maar omdat de Protestantsche kerk de mogelijkheid van verandering en ontwikkeling in haren oorspronkelijken aanleg heeft, kan ten haren aanzien een *op een bepaalden tijd* voorgedragen kerkbegrip niet uitmaken welke „de historische zin" van het woord kerk is. De uitkomst van een onderzoek naar hetgeen de Protestantsche kerk, blijkens hare geschiedenis, in den loop der eeuwen getoond heeft te zijn en te willen zijn, *die* uitkomst moet bepalen, wat „de historische zin" is van het woord kerk met het praedikaat Protestantsche.

Inderdaad de methode moet ons bevreemden, die Rauenhoff ter bepaling van het wezen eener kerk volgde. Het woord kerk op zich zelf wijst niet henen naar het katholieke kerkbegrip, zoodat men zich op den grammatikalen zin zou kunnen beroepen. Dat begrip hangt niet zóó met het historische christendom samen, dat wij de allereerste vestiging en verbreiding van het christendom onder eenigen normatieven invloed van dat begrip zien plaats hebben. Het protestantisme is niet opgetreden met het beginsel, dat het katholieke kerkbegrip onveranderlijk moest bewaard blijven. Waar ligt dan de reden, dat het katholieke kerkbegrip tot den maatstaf is verheven, waarnaar moet worden uitgemaakt of er een kerk is in den waren zin des woords?

II. Rauenhoff heeft het antwoord op die vraag gereed. Hij zegt (bl. 15) „de katholieke kerk was gebouwd op de supranaturalistische opvatting van het christendom; het protestantisme wijzigde den vorm, maar behield het wezen van het supranatu-

ralisme en werd *kerk* even als zij. Een kerk, in den historischen zin van het woord, onderstelt een supranaturalistische dogmatiek, en waar deze is wordt ook uit haar een kerk geboren."

Ik houd deze stelling voor onjuist, en in haar zie ik de aanleiding, dat Rauenhoff zich liet verleiden tot die speculatief-empirische methode. En ga ik nu de aandacht vestigen op *de karakteristiek die van de Protestantsche kerkgenootschappen, bepaaldelijk van het Hervormde gegeven is*, van die stelling kan ik dan uitgaan. Indien ik vroeger de wijze waarop de kerk ontstaan is, dat is: de wijze waarop aan de gevoelde behoefte van de christelijke gemeenten aan onderlingen samenhang en gemeenschap bevrediging is geschonken, juist heb aangestipt, dan blijkt het, dat geen dogmatiek voor de drijfveer tot de vorming der kerk, en dus ook niet voor den grondslag van de kerk, kan gehouden worden. De bodem waar de dogmatiek uit opwies, en waaruit altijd alle ware dogmatiek moet groeien: het christelijk gemoedsbestaan, dat is de grondslag van de Christelijke kerk in 't algemeen en van de Protestantsche kerk in 't bijzonder. Het is waar, dat in beide kerken, in de Katholieke en in de Protestantsche, een supranaturalistische dogmatiek heerscht. Doch waarom dit? Onder hetgeen aan ieder, die als bezield met den christelijken geest met goed recht tot de kerk ging behooren, eigen en dus aan allen gemeen was behoorde de gemoedelijke overtuiging, dat zij met de omhelzing van het christendom den wil van God volgden; dat de heilsorde die hun werd aangewezen, als leidende tot verlossing en zaligheid door God was vastgesteld; dat zij door God tot het bezit van hunne persoonlijke christelijke zegeningen waren gebracht. Nu uit menschen met dergelijke gemeenschappelijke overtuiging zich een zedelijk lichaam vormde, dat kerk genoemd werd, kon het wel niet anders of de dogmatiek, die in de kerk heerschte, formuleerde die invloedrijke gemeenschappelijke overtuiging, en deze dogmatiek kon niet anders, ook ten tijde der kerkhervorming, dan supranaturalistisch zijn. Ik wil er niet bij stilstaan, dat wij, in het hedendaagsche spraakgebruik, onder „het supranaturalisme" altijd mede verstaan eene beschouwing van het wonder *als tegenhanger van de onverbroken natuurorde en zedelijke wereldorde*, die het oude supranaturalisme niet kende. Maar even wil ik hier nog aanstippen, wat misschien later beter zijn plaats vond. Dit namelijk, dat wij, bij eene beoordeeling van het supranaturalisme, hoofdzaak en bijzaak moeten onderscheiden. Indien de Modernen

in het vrome gemoedsleven overeenkomstig den geest van Jezus en in de echte humaniteit die dat kweekt in bestaan en gedrag, het zieleleven erkennen, dat overeenkomstig 's menschen aanleg is ingericht, dan moet hun de inrichting van hun innerlijk leven gelden voor een juiste interpretatie van de door God gegeven zedelijke wereldorde. Zoo hebben wij ook een door God gegeven heilsorde. Wat wij zijn, zijn wij door God; wat wij hebben, hebben wij van God; hierin stemmen Modernen en Supranaturalisten met elkander overeen. En zoo nu de laatsten bij voorkeur in het wonder openbaring willen zien van Gods heerlijkheid en liefde, maar de eersten hetzelfde alleen erkennen in den geordenden en nooit verbroken samenhang van natuurlijke en geestelijke verschijnselen, dan is hier een verschil in de bijzaak, hetwelk niet met eenige waardeerbare religieuse zielsstemming samenhangt, maar met inzichten van natuurkundigen en historischen aard.

Doch ik keer van mijn kleinen uitstap terug; en wel met de herinnering aan Prof. Kuenen's juiste opmerking in zijn brochure over „het Recht der Modernen," dat het bedenkelijk is om het eigenaardig wezen van de Protestantsche kerk bij voorkeur op te maken uit hetgeen zij met de Katholieke kerk gemeen heeft. Met een helderheid en nauwkeurigheid, als wij bij hem gewoon zijn, schetst Rauenhoff (bl. 20) de beslissende tegenstelling tusschen het beginsel van 't protestantismus en de Katholieke kerk. „Het Protestantisme is uitgegaan van de autonomie van het geweten; het verplicht ieder alleen zijn eigen overtuiging naar inspraak van zijn geweten te volgen; hier geen andere maatstaf van 's menschen zedelijke en godsdienstige waarde toegelaten, dan de wet hem door zijn eigen geweten gesteld: hier een anathema over alle werkheiligheid en opera operata; hier het priesterschap van alle geloovigen gepredikt." En „die tegenstellingen zouden tot in het oneindige te vermenigvuldigen zijn. Welk gedeelte van leer- of eeredienst men uit het katholicisme nam om het naar den maatstaf van het protestantsche beginsel te beoordeelen, altijd zou men hetzelfde principieel verschil ontdekken." Maar, indien dit alles nu ontegenzeggelijk juist gezegd is, wat volgt er dan uit? Immers dat het woord „kerk", indien het praedicaat Protestantsche er bij staat, niet in hoofdzakelijk gelijken zin mag verstaan worden als wanneer het praedicaat Katholieke er bij staat. Is er in ieder gedeelte van leer- en eeredienst een principieel verschil

tusschen katholicisme en protestantisme, dan mag men reeds a priori logisch noodwendig noemen, wat het historisch onderzoek duidelijk leert, dat de katholiek, van zijn standpunt, niets dan „kerkverwoesting" moet zien in de geschiedenis van het protestantisme. Maar dit bewijst nog niets tegen de Protestantsche kerk. Het komt mij voor, dat wij, om te geraken tot een juiste karakteristiek van de Protestantsche kerk, onderscheiden moeten tusschen hetgeen zich in haren levensloop heeft vertoond als overblijfsel en nawerking van den katholieken zuurdeessem en hetgeen is aan te merken als vrucht en verdere ontwikkeling van het protestantsch beginsel. Rauenhoff zegt van de Protestantsche kerk (bl. 15): „Even als de Katholieke beweerde zij een goddelijke instelling te zijn, die van Godswege aan de menschheid de absolute waarheid meê kon deelen en over de door God verordende genademiddelen kon beschikken" enz. Dit alles moet zeer zeker gebracht worden tot de overblijfsels en nawerkingen van den katholieken geest.

Wil men langs den empirisch-speculatieven weg tot een juiste karakteristiek van de Protestantsche kerk komen, men moet dan haar belangrijk beginsel van *het priesterschap van alle geloovigen* op den voorgrond plaatsen. Hieruit vloeit voort, dat elke poging om de kerk, die geen ecclesiola repraesentativa bezat, gelijk de Katholieke in hare hierarchie, toch te laten gelden voor een supranaturalistisch instituut, tot de ziekteverschijnsels in den boezem der Protestantsche kerk behoort, die wij niet moge mederekenen bij een onderzoek naar het eigenaardig wezen dier kerk. Maar vervolgens eischt het beginsel van het priesterschap van alle geloovigen ook dit, dat wij niet alleen uit de geschriften van de godgeleerden onze kennis van het wezen der Protestantsche kerk mogen putten, maar ook onder de bronnen van den eersten rang moeten rekenen, wat wij omtrent de min of meer algemeene denkwijze van de gewone leden der kerk te weten kunnen komen. De publieke opinie in de Protestantsche kerk is, uit kracht van het beginsel der kerk, een bron, wier bijdragen groote waarde hebben.

Wat de vroegere godgeleerden en kerkelijke waardigheidsbekleeders betreft, zij hebben het eigenaardig karakter van de Protestantsche kerk zelden geheel en al uit het oog verloren. Al gaan de omschrijvingen van de kenteekenen der ware kerk van het denkbeeld uit eener gansch supranaturalistisch gegeven

heilsorde, het is opmerkelijk, dat niet, zooals in de Katholieke kerk, *God* het subject is van hetgeen in de ware kerk geschiedt, maar dat *menschen* de subjecten zijn, en wel menschen, *die van de overige leden der kerk* niet onderscheiden zijn door een bijzondere wijding, waardoor zij geacht kunnen worden God bij de menschen te vertegenwoordigen, gelijk het geval is met de katholieke geestelijkheid. Zie, onder meer, bl. 13, de woorden uit de Conf. Belgica, c. 19: „Notae quibus vera ecclesia cognoscitur hae sunt; si ecclesia pura evangelii praedicatione, si sincera sacramentorum ex Christi praecepto administratione utatur, si disciplina ecclesiastica, ut vitia corrigantur, obtineat." Met het oog op die wezenlijke gelijkheid in christelijke waarde van leeraars en leden, ten gevolge van de erkende priesterschap van alle geloovigen, moet ook beoordeeld worden wat Rauenhoff, ten bewijze van het supranaturalistisch karakter der Protestantsche kerk, zegt: „Even als de Katholieke beweerde zij een goddelijke instelling te zijn, die van Godswege aan de menschheid de absolute waarheid mee kon deelen." De Protestantsche kerk heeft nooit beweerd,dat zij een *onfeilbare* interpretatie van de geopenbaarde waarheid geven kon, zooals de Katholieke kerk met hare onfeilbare hierarchie. Wie, buiten den geordenden leeraarstand om, onder den rechtstreekschen invloed van den heilige Geest in hunne harten, den Bijbel wilden verklaren, en dus werkelijk gezegd konden worden aan hunne tijdgenooten de absolute waarheid van Gods wege te willen mededeelen, zij werden in onze kerk steeds als mystiken veroordeeld; en tegenover hen handhaafde men de noodzakelijkheid van eene interpretatie, die door min of meer wetenschappelijke opleiding was aangeleerd, en in de bewustheid van hare feilbaarheid zich dekte met het gezag van logische en grammaticale màximes. Ook de onderscheiding tusschen de zichtbare en de onzichtbare kerk sluit de beschouwing uit, dat een concrete Protestantsche kerk, met name ons hervormd kerkgenootschap, zou hebben willen aangemerkt zijn als een goddelijke instelling in den zin der Katholieke kerk. Moge de onderscheiding, *zóó als zij gemaakt werd*, door ons op het voetspoor van Scheiermacher afgekeurd kunnen worden, het is ons maar te doen om het feit dat zij gemaakt werd. Men vergete verder den invloed niet, dien de staking van de onprotestantsche twisten en vervolgingen tusschen de Luthersche en de Hervormde kerk op de geestesrichting in beide genootschappen moest uitoefenen. Sedert de vrede

tusschen die beide kerkgenootschappen geacht kon worden gesloten te zijn moest de voorstelling van het een of van het andere concrete kerkgenootschap als een supranaturalistische instelling uit de algemeene denkwijze verdwijnen. Eindelijk zij nog de vraag gedaan, of het wel historisch juist kan zijn, dat men aan een kerkgenootschap als het hervormde, waarin het Kalvinisme, dat 's menschen eeuwig wel of wee uitsluitend liet afhangen van Gods van eeuwigheid gevormd raadsbesluit, zoo diepe wortelen schoot, de eigenaardigheid toeschrijft van in zijne concrete gestalte te hebben willen gelden voor een „supranaturalistisch instituut?

Vestigen wij nu de aandacht op hetgeen de geschiedenis ons leert omtrent de publieke opinie in de Protestantsche, bepaaldelijk onze hervormde kerk. Ik breng hiermede in verband wat wij lezen op bl. 36: „In onze kerk.... is de moderne richting volkomen in haar recht. Ik wensch niemand, die anders denkt, te veroordeelen. Maar ook na al hetgeen daartegen is gezegd, is het mijne vaste overtuiging gebleven, dat er bij den tegenwoordigen stand van zaken geen wettelijk of zedelijk recht is, waardoor de moderne zich verplicht zou moeten achten van de kerk en het leeraarsambt in haar af te zien. Hij is niet heimelijk in haar binnengeslopen; zij legt hem niets op, waaraan hij niet met een goed geweten kan voldoen; zij geeft hem geen ander richtsnoer bij zijne prediking, dan zijne eigene overtuiging; niets van dit al. Zijne richting is natuurlijk in de kerk zelve geboren en heeft tot nu toe in deze hetzelfde recht van bestaan als de voorafgaande vormen van ontwikkeling, waaruit zij is voortgekomen. Zij kan zich in volle oprechtheid beroepen op het oorspronkelijk beginsel van het protestantisme en beweren, dat dit eerst in haar zijn volledige toepassing vindt." Uitmuntend gezegd; maar hoe is het mogelijk geweest, dat van *opeenvolgende vormen van ontwikkeling* in onze kerk kan gesproken worden, tenzij ten gevolge van den invloed, dien het oorspronkelijk beginsel van het protestantisme in de kerk bleef uitoefenen? Ook wel onder de hoogleeraren en predikanten in onze kerk, maar vooral en meest onder de leden der kerk had bijna onafgebroken de overhand een geest van ontvankelijkheid voor den vooruitgang van alle wetenschappen, die op de opvatting van het christendom en zijn leer invloed plegen te hebben. Het was altijd slechts een partij in de kerk, maar wier streven door de overigen, in

wie het protestantsche kerkbewustzijn zich ook uitsprak, werd afgekeurd; een partij in de kerk was het altijd, die met dogmatische spitsvondigheid ijverde voor de onveranderde handhaving van de rechtzinnige kerkleer. Op den eenen tijd moge die partij talrijker zijn geweest dan op den anderen tijd, wel eens zeer talrijk misschien: de schets die Rauenhoff geeft (bl. 16) van hetgeen hij houdt voor de voortgaande verwoesting, en ik voor de voortgaande ontwikkeling van de Protestantsche kerk, bepaaldelijk van het hervormde kerkgenootschap, weerspiegelt het feit, dat de handhaving van het christelijk gemoedsbestaan en van de autonomie van het geweten altijd weer, hoe fel ook dikwerf bestreden, door de publieke opinie hooger werd geschat dan dogmatische onverzettelijkheid. Men moet, waar de geschiedenis van de 17[de] en 18[de] eeuw ons theologanten en predikanten voor de oogen plaatst, die langzamerhand aan den tijdgeest wat begonnen toe te geven, en hunne zienswijze eenigermate te veranderen in de richting van den wetenschappelijken vooruitgang, dan moet men den invloed van de publieke opinie in de kerk niet laag aanslaan. Mij dunkt, ook de, dat ik ze zoo noeme, leeken-literatuur van vorige eeuwen wijst het reeds aan, dat de publieke geest in onze kerk, in overeenstemming met den practischen zin van ons volk, over 't algemeen afkeerig was van de theologische hairkloverijen der oude controversisten. Men was met de leer ingenomen, niet uit zuiver doctrinaire belangstelling, maar omdat men in haar de eenig mogelijke uitdrukking zag voor het christelijk geloofsleven overeenkomstig Gods wil. Rauenhoff is van een tegenovergesteld gevoelen. Hij ziet in *intellectualisme* den geest, die onze geheele kerk bezielt (bl. 31): „Gaat slechts al de ontwikkelingsphasen na die het protestantisme heeft doorloopen, al den strijd, die in zijn boezem is gevoerd, altijd en overal is de leer, de zuivere kennis der waarheid, de spil waarom alles draait. Het eene stelsel vervangt het andere, het dogmatisme wordt gesloopt door een vrijzinniger opvatting, maar uit den kring van begrippen komt men nooit. In het katholicisme sticht het religieus genie een orde, in het protestantisme schrijft hij een dogmatiek.” Ja, wij hebben van een religieus genie een dogmatiek, en ook een Sittenlehre, van Schleiermacher. Doch waarin ligt de onvergankelijke waarde van die christelijke kunstgewrochten? In de verjaging van alle „intellectualisme” van het gebied des vromen zielelevens naar de beginselen van het protestantisme;

en in de aanwijzing, dat te allen tijde, voor zoo ver de polsslag van de Protestantsche kerk gezond was, het groote belang, hetwelk, onder den invloed van den christelijken geest, in de dogmetiek werd gesteld, veel meer zijn punt van uitgang nam uit de behoeften van het christelijk gemoedsbestaan, dan dat het zijn punt van uitgang had in het nauwgezet logisch en metafysisch geweten. Waar dit laatste overwegend plaats heeft, daar mogen wij pas van intellectualisme spreken; maar in onze kerk had de zorg voor begrip en stelsel, over 't algemeen, haar drijfveer in de bezorgdheid van het geloovig hart, om toch die leerstellingen met juistheid en zuiverheid te bezitten, aan wier belijdenis men meende dat God de verwerving van genade en zaligheid onlosmakelijk had vastgeknoopt.

De aard en het in den loop der eeuwen wel nu en dan onkenbare maar nooit uitgewischte karakter van ons hervormd kerkgenootschap moeten ook in aanmerking komen bij de beoordeeling van het zoogenoemde *juridische* standpunt, dat men vooral ten opzichte van het recht van de Modernen in de kerk wil laten gelden. Ik zeg het *zoogenoemd* juridische standpunt uit eerbied voor de echt wetenschappelijke rechtsgeleerdheid. Want waarlijk juridisch zal wel niet hetzelfde zijn als loutere interpretatie van wetten en reglementen volgens de regels der grammatica. Indien het waar is, dat het gevolg nîet de oorzaak, maar dat de oorzaak het gevolg beheerscht, dan moeten de in een gegeven tijdperk vigeerende reglementen beoordeeld worden naar het wezen van de kerk, die ze vaststelde, en niet het wezen van de kerk naar de letter der reglementen. Indien nu onze kerk volgens haar wezen en hare geschiedenis niet stabiel is, zoo weinig dat zij langs den weg van de haar inhaerente ontwikkeling onder anderen ook de moderne richting op haren bodem heeft kunnen doen ontstaan, dan is telkens het geval mogelijk, dat het werk van de herziening harer reglementen niet gelijken tred heeft gehouden met den gang van hare actueele ontwikkeling. Het komt mij nu voor, dat de rechtsgeleerde, of wie ook in dat karakter wil optreden, die de reglementen eener kerk, *met voorbijzien van het eigenaardig karakter van die kerk*, wil verklaren en toepassen, de oorzaak afhankelijk maakt van het gevolg, en dus in naam van de onveranderlijke logische beginsels, die ook in de werkelijk wetenschappelijke rechtsgeleerdheid moeten gelden, tot de orde moet geroepen worden.

III. Het beeld van het wezen der Protestantsche kerk, hetwelk eene geschiedbeschouwing volgens de empirisch-speculatieve methode ons voor den geest moet plaatsen, valt bij mij anders uit dan bij Rauenhoff. Hij geeft in zijne karakteristiek van het wezen onzer kerk ook een plaats aan die verschijnsels, welke ik deels tot de orde reken van de historisch noodwendige overblijfsels en nawerkingen van den katholieken geest, deels tot die afwijkingen van het gezonde leven, welke op ieder gebied van menschelijke handeling en ontwikkeling reeds a priori als waarschijnlijk moeten verwacht worden. Hij ziet in onze kerk, zooals zij tegenwoordig is, met de plaats die zij op haren bodem heeft voor de orthodoxe, de liberale en de moderne richting, niet meer de Protestantsche kerk „in den historischen zin des woords"; maar nergens kan hij de breuk in de historische continuiteit aanwijzen, waarbij de kerk zal opgehouden hebben met eigenlijk de kerk te zijn. Maar ik zie geleidelijke ontwikkeling van de beginsels van het protestantisme in den toestand waarin onze kerk allengs gekomen is, en behoef de bedenkelijke onderstelling van eene nergens aan te wijzen breuk in de historische continuiteit niet te maken. Een onderstelling, die te bedenkelijker is, omdat de geschiedenis onzer kerk nergens gewag maakt van een revolutie, waarbij men wettelijk bestaande en erkende toestanden op onwettige wijze verbroken zal hebben. Uiteenloopend moet nu derhalve ook ons gevoelen zijn over *de roeping en taak van de Modernen in de Protestantsche kerkgenootschappen;* bepaaldelijk in het hervormde kerkgenootschap.

Nauwelijks is de herinnering noodig, dat wij beiden immers dezelfde Modernen op het oog hebben: Modernen namelijk, die de ontwikkeling van het gemoedelijk leven in overeenstemming met den geest van Jezus voor den grondslag houden van de hoogste voor ons denkbare humaniteit; Modernen dus, die den godsdienst willen vertegenwoordigen en helpen uitbreiden, waarvan Jezus de stichter is. Het spreekt van zelf, dat, zoo er Modernen mochten zijn, die in gelijke verhouding tot het Christendom stonden als wij tot het Israëlitisme en Jodendom, *hun* roeping en taak in de Protestantsche kerk niet het onderwerp uitmaakt van onze tegenwoordige discussie. Moeten de Modernen dus, die wij op het oog hebben, zich, volgens Rauenhoff „bij hunne werkzaamheid een toekomstige ontbinding van de kerk voorstellen en zoo ook een vrijeren meer individualistischen

vorm van godsdienstige gemeenschap trachten voor te bereiden": volgens mijn gevoelen moeten de Modernen arbeiden aan de voortgaande ontwikkeling van onze kerk. Deze toch, als bestemd om de beginsels van het protestantisme tot krachtige levensontwikkeling te brengen en te onderhouden, eischt, uit kracht van haar wezen, die voortgaande ontwikkeling, en zij heeft in haren tegenwoordigen toestand de levensvatbaarheid, welke daartoe noodig is, nog niet verloren. Ja, wat meer is, die levensvatbaarheid van onze kerk blijkt heden ten dage meer dan ooit, nu zij, tot de eenheid van een zedelijk lichaam op godsdienstig gebied, samenbracht en samenhoudt, niet alleen individuen, die in rang en stand en leeftijd en maatschappelijke beschaving zeer belangrijk onderscheiden zijn maar ook, door de uiteenloopende drie richtingen op haren bodem, de getuigenis van de hedendaagsche christelijke psychologie beaamt, dat niet een en hetzelfde leerstelsel de onafwijsbare voorwaarde is voor eenzelfde grondkarakter van christelijk vroom gemoedsleven in een veelheid van individuen. Een feitelijke toestand, die voor het natuurlijk uitvloeisel van de protestantsche verwerping der onderscheiding tusschen een fides explicita en een fides implicita gehouden moet worden.

Tot nog toe is een supranaturalistische dogmatiek, met al den aankleve van dien, de heerschende in onze kerk. Dit is daarom zoo, omdat het christelijk gemoedsbestaan, voor welks vestiging ontwikkeling en uitbreiding onze kerk, als zedelijk lichaam, een organisatie is, tot nog toe door de groote meerderheid van leeraars en leden onafscheidelijk gebonden wordt geacht aan een supranaturalistische opvatting en verklaring van het christendom. Die dwaling te doen ophouden is de allereerste en blijvende taak van de Modernen. En wij hebben alle reden om ons met moed en vertrouwen aan die taak te wijden, nu wij de overtuiging mogen koesteren, dat het supranaturalisme als leer in de kerk, indien al niet aan een vliegende tering, toch zeer zeker aan de tering lijdt. Het is algemeen erkend, dat er tegenwoordig, zoo wij de allerminst ontwikkelden, de volslagen vreemdelingen in onze 19de eeuw, uitzonderen, geen zuiver orthodoxen meer zijn. Maar welke is de psychologische formule voor dit feit? Immers deze, dat het geheel van denkbeelden, inzichten en levensbeginselen in de orthodoxen en in hen, die tot de middenpartij behooren, een ineensmelting en samenvoeging ver-

toont van bestanddeelen der antieke wereldbeschouwing en van bestanddeelen der moderne wereldbeschouwing. De verhouding tusschen het aandeel, dat door ieder deze beide wereldbeschouwingen geleverd wordt is natuurlijk in de individuen ongelijk en een onderscheid tusschen het meer en het minder aan de eene of de andere zijde. Maar de overeenstemming van de moderne wereldbeschouwing met de empirische werkelijkheid, en de ondervinding die elk eenigzins nadenkend mensch opdoet, dat het volstrekt onmogelijk is, ook op godsdienstig zedelijk gebied, om buiten den samenhang om van de natuurorde en de zedelijke wereldorde tot eenig werkelijk resultaat van streven en werken te komen: dit alles is een waarborg, dat de antieke wereldbeschouwing niet anders dan afnemen en de moderne wereldbeschouwing niet anders dan toenemen kan. En wij hebben een machtigen steun in onzen Staat. Niet daarin vooral en meest, zooals de orthodoxen meenen, omdat het lager onderwijs van staatswege zonder kerkgenootschappelijk godsdienst-onderwijs gegeven wordt. Al stelde de Staat bij iedere inrichting van hooger middelbaar en lager onderwijs godsdienstleeraars van elke mogelijke gezindte aan, toch zou de Staat de verbreiding van de moderne wereldbeschouwing bevorderen alléén door het feit, dat hij zorgt voor onderwijs, hetwelk werkelijk ten gevolge kan hebben de vorming van wetenschappelijke geleerden, van ingenieurs, van militairen, van industrieelen en van burgers, die voor de hedendaagsche maatschappij bruikbaar zijn, en daardoor een werkkring, die ook levensonderhoud aanbrengt, kunnen vinden.

Wel mogelijk, zegt mij Rauenhoff, maar die voortgaande verbreiding van de moderne wereldbeschouwing in de kerk, totdat zij er eindelijk geheel door bezield zij, verlang ik niet: ik wil dat de kerk zich oplosse in den Staat, of beter gezegd, in de maatschappij. — Wat mij aangaat, in die „oplossing van de kerk in den Staat of de maatschappij" kan ik niet veel anders zien dan een voorslag om, aan de hand van eene aan de chemie ontleende vergelijking, het eene abstracte begrip te laten vernietigd worden in het andere abstracte begrip. Men kan, al naar dat men den Staat noemt of de maatschappij, tweeërlei maatregel bedoelen. De Staat moet de taak der kerk, de behartiging van godsdienstig zedelijke opvoeding en beschaving, overnemen, zooals hij bijvoorbeeld hooger, middelbaar en lager onderwijs of den alge-

meenen gezondheidstoestand behartigt. Welnu, hoe doet de Staat dit een en ander? Er zijn, en het is onvermijdelijk noodzakelijk, collegies van curatoren en academische senaten, collegies van inspecteuren en schoolopzieners, collegies voor medische politie, die allen met een zeker aantal individuen in een bijzondere wettelijke betrekking komen, zóó dat er eigen kringen uit ontstaan met een eigen karakter en bevoegdheid binnen de aangewezen grenzen. Wij hebben dus even zooveel betrekkelijk zelfstandige corporatiën in den Staat, als er aangelegenheden uit het volksleven zijn, waarvan de behartiging bij den Staat behoort. Ja, naarmate de moderne Staat minder bezield is met de centralisatiezucht van despotisme, zal zijn werkzaamheid zich meer vertoonen in een betrekkelijke zelfstandigheid, onder de algemeene wetten, van zijn organen: betrekkelijk zelfstandige provinciën, gemeenten, enz. Laat derhalve „de kerk zich oplossen in den Staat", er zullen, onder den invloed van het juiste beginsel van verdeeling van den arbeid en organisatie van dien verdeelden arbeid, in de werkelijkheid zedelijke lichamen in den Staat ontstaan, die, van het standpunt van den Staat uit gezien, volmaakt denzelfden indruk geven als nu reeds de onderscheiden kerkgenootschappen doen, beschermd als zij allen zijn door den Staat, maar onderworpen ook aan de heerschappij van zijne algemeene wetten. Mij dunkt, dat met deze praktische opmerkingen in het oog valt, hoe verbazend nevelachtig die eisch van Rothe is, dat „de kerk zich oplosse in den Staat." En nu dat andere, de kerk worde opgenomen in de maatschappij of het maatschappelijk leven. In de tegenstelling, die Rauenhoff maakt tusschen de in invloed en werkzaamheid steeds achteruitgaande kerk, en de maatschappij, die gaandeweg tot hare bemoeiingen trekt, „wat de kerk eenmaal als haar recht en haar taak beschouwde (bl. 7)", wie zijn dan de concrete subjecten van de abstracte uitdrukking „de kerk", en wie van de abstracte uitdrukking „de maatschappij." Rauenhoff komt er bijna toe om nu onder „de kerk" te verstaan het kerkgebouw met zijn consistoriekamer, waarin kerkelijke besturen hunne verordeningen ontwerpen en vaststellen. Want dáár in dat verband rekent hij alléén aan de kerk toe, wat geschiedt ten gevolge van verordeningen van kerkbesturen en wat gezegd wordt op den kansel door de predikanten. En de concrete subjecten van „de maatschappij?" Rauenhoff heeft ook het oog op het jongst verleden,

toen het voorwerp van de Mérival's ongeveinsde bewondering, de figuur van den „monopolist" Beelen, nog te weinig bekend was om door veel gegadigden bemind te kunnen worden. De concrete subjecten dus van „de maatschappij" zijn, behalve weinige humanisten, en katholieken en israëlieten en protestanten. Maar wat de laatsten zijn in een christelijk gemoedsbestaan en daaruit voortvloeijend gedrag, en uitrichten op het gebied van menschlievendheid en godsdienstige en zedelijke beschaving, dat behoort tot de levensuitingen van eene kerk, die het priesterschap van alle geloovigen tot haar beginsel heeft. Men versta mij wel. Ik ontken niet dat het protestantsch kerkelijke bewustzijn zich zeer flauw laat gelden, ja in uitgebreide kringen van wie toch leden der kerk zijn in 't geheel niet aanwezig is. Maar is dit mede onder de vele gewichtige redenen, waarom onze kerkelijke toestanden dringend noodig hebben opheffing door hervorming en ontwikkeling, wij mogen daarom het feit niet voorbijzien, dat christelijke opvoeding en godsdienstonderwijs en lektuur van boeken, waarin christelijk gestemde zielen de schatten neêrlegden van haar christelijken geest en de geschiedenis van haar strijden, lijden en overwinnen, zeer zeker grondslagen en drijfveeren werden van zeer veler invloedrijke maatschappelijke werkzaamheid. „De maatschappij" of „het maatschappelijk leven" is een subject dat niets zegt, wanneer het ons te doen is om te weten waar wij den waren oorsprong moeten zoeken van instellingen, gebeurtenissen en daden. Het kan niets zeggen, omdat het te algemeen is. Er hebben in het maatschappelijk leven gebeurtenissen plaats met meer of minder tastbare en weldadige gevolgen, waartoe de een zijn kennis en arbeid bijdroeg als godsdienstig of ongodsdienstig staatsman, de ander als zoodanig paedagoog, een derde als zulk een geneeskundige, of volksvriend of speculant, enz.

Wel mogelijk, zegt Rauenhoff al verder, dat het bestaan der kerk als zedelijk lichaam niet in strijd is met de idee van Staat of maatschappelijk leven, maar er blijft dan toch een onderlinge samenhang en gemeenschap tusschen allen, die geen rechtzinnige israëlieten, katholieken of humanisten zijn, en dat verlang ik niet: vrije congregatiën zijn beter; „de natuurlijke vorm voor godsdienstige gemeenschap is deze, dat gelijkgezinden op eenige plaats zich aan elkander aansluiten (bl. 33)". Dit laatste hangt samen met zijne overtuiging (bl. 29), dat het verschil tusschen

anti-modernen en modernen „een principiëel verschil is in geestesrichting, in opvatting van het gansche leven, in alles wat iemands geestelijke persoonlijkheid uitmaakt.” Ik kan het echter niet eens met hem zijn, voor zoo ver wij hier te denken hebben aan het wezen, de aandoeningen en de fundamenteele uitingen van het vrome zieleleven. Ja, zoo weinig stem ik met hem in, dat, mijns inziens, de taak van de moderne richting juist deze is, om meer en meer tot algemeen inzicht te verheffen dat, gelijk er geen gezonde menschelijke levensontwikkeling in 't algemeen is, tenzij in de eenheid van het zieleven een goede verhouding zij tusschen het „gattungsbewustsein” en het zelfbewustzijn, zoo ook voor 't gezonde godsdienstige zieleleven een samenhangende wisselwerking van het individuele en het gemeenschappelijke wordt geëischt. De christelijke vroomheid bevredigt dien eisch van de paragraaf uit de wetenschappelijke menschkunde, die over de hoogste ontwikkeling van ware humaniteit handelt, nu zij de liefde, en dat wel de liefde naar den geest van Jezus, tot haar essentieel element heeft. De „meer individualistische vorm van gemeenschap”, die Rauenhoff door vrije congregaties wil in de plaats van de kerk zien komen, schijnt mij toe, uit den aard der zaak, te moeten leiden tot een isolement van de meest intellectueel ontwikkelden en beschaafden, met opheffing van de gemeenschap met minder ontwikkelden en beschaafden. Ik heb altijd gemeend, dat de met bewustheid bewerkstelligde en toegejuichte verwijdering van alle scheidsmuren tusschen menschen en menschen op den bodem van het Godsrijk, terwijl er op maatschappelijk gebied, door het onderling verschil in stand, beschaving en werkkring, onvermijdelijk scheidsmuren van meer of minder hoogte staan opgericht, tot de tastbare bewijzen van den vooruitgang der menschheid behoorde. De macht van zinnelijkheid en hoogmoed, waaraan wij menschen niet zoo gemakkelijk kunnen ontkomen, bewaart al genoeg in het gemoed van de uitstekenden door stand en beschaving een inhumane en onchristetelijke geringschatting van de minder beschaafden en minder ontwikkelden. Maar „de hoogste klasse in de hierarchie der beschaving” kan nu nog in een gemeenschappelijke godsdienstoefening, en in 't algemeen in eenig kerkbewustzijn, dat is: in het bewustzijn van onderling samenhang en gemeenschap met principiëel gelijkgezinden ook onder de minder beschaafden, een geneesmiddel vinden voor dat zeer mogelijke en licht doodelijke

ziekteverschijnsel op den weg hunner ontwikkeling tot waarachtig edele menschelijkheid. Hoedanig zou van zeer velen hunner, onder de macht van de wetten waardoor de gang van menschelijk zieleleven wordt beheerscht, langzamerhand de doorgaande gemoedsgesteldheid worden, indien de opwekking van godsdienstigen zin en wil voor hen niet anders meer plaats had dan in onafscheidelijke vereeniging met het comfort van hun stand, in gezelschap van geen anderen dan lieden van goeden huize?

Tegen dit denkbeeld van zoo invloedrijk isolement van gelijkgezinden op intellectueel en sociaal gebied door een „meer individualistischen vorm van godsdienstige gemeenschap" zou ik nog meer kunnen inbrengen, ook met een beroep op het paedagogisch karakter van ware humaniteit, daarom haar eigen, omdat niet alle menschen te gelijk in die hoogste voorrechten deelen en de liefde het toch voor allen begeert en zoekt. Maar ik moet eindigen, ofschoon ik nog meer zou kunnen bijbrengen tot adstructie van mijn stelling, dat het de roeping en taak van de Modernen in het Protestantsche kerkgenootschap is, om aan de voortgaande ontwikkeling van de Protestantsche kerk te blijven arbeiden.

Nog iets evenwel over de belangrijke vraag: Zal het ons nog lang vergund zijn? Gesteld dat het mij mocht gelukt zijn, dat een goed deel van de Modernen in onze kerk mijn voorslag, om haar te blijven liefhebben en aan hare voortgaande ontwikkeling te blijven arbeiden, aannemelijker vond dan het gevoelen van Rauenhoff: wat zal er geschieden wanneer Art. 23 zal zijn toegepast? Wie zal het antwoord geven? Ik voor mij zie in dat Reglement, ter toepassing van Art. 23 nu uitgevaardigd, en, wat zijn algemeene strekking aangaat, met bijna algemeene goedkeuring ontvangen; in dat Reglement, volgens hetwelk niet de eene of andere richting in de kerk, maar ieder wettig lid eener gemeente, behoudens weinig gewichtige uitzondering, stemgeregtigd is, zie ik een vernieuwd bewijs van de wettelijke sanctie, die de moderne richting in onze kerk heeft. Dat uit de toepassing van Art. 23 een algemeene verdrijving van de Modernen uit de kerk zal voortvloeien, verwacht ik tot nog toe niet. Maar het is mogelijk; en het zou zeer waarschijnlijk kunnen worden, indien de macht in handen kwam van het gepeupel. Het gepeupel, gesteund door eene orthodoxe aristocratie, zou dan ook de meest beschaafden en meest ontwikkelden en daarom ook de meest invloedrijken van onze tegen-

standers tot stappen kunnen verleiden, die beneden hun karakter en hun doorzicht zijn. Maar al worden de Modernen uitgedreven, de moderne richting kan niet meer uit de kerk verdreven worden, evenmin als men het remonstrantisme uit de kerk heeft kunnen verbannen toen de Remonstranten werden uitgezet. Ook buiten de kerk zouden wij dan ten haren nutte kunnen blijven arbeiden, totdat de reactie, die niet achterwege zou blijven, ons, of wie na ons Modernen zullen zijn, weer in de kerk terugbracht. Wat echter gebeuren moge, hiervan houd ik mij overtuigd, dat de schoone taak waarvoor wij leven, de gelijke handhaving van het recht van gemoedelijk vroom leven en van werkelijke wetenschap ons niet door gebrek aan belangstellig uit moedelooze handen zal vallen. Maar vergeten wij het niet, dat er aan de moderne theologie nog zeer veel te doen is. De oppervlakkigheid van een schetsen en oplossen met potloodstrepen van de moeilijkste psychologische en metafysische problemen begint gelukkig, in wijder kring, plaats te maken voor diepzinniger studie en degelijker arbeid. Daaruit moet ook het licht opgaan, waarin de noodzakelijkheid van zoo menige verbetering in onze kerkelijke toestanden en reglementen kan en moet geplaatst worden. Van grondiger bearbeiding vooral ook der psychologische gedeelten onzer wetenschap verwacht ik mede stappen tot verzoening tusschen ons en onze meest bekwame en christelijk gezinde tegenstanders. En, ik ontveins het niet, ook dit, dat „de hoogste klasse in de hierarchie der beschaving," voor zooveel zij godsdienst voor den hefboom des zielelevens houdt, zich eens weder verzoenen zal met de belangrijke ontwikkelde en dan ook beter gewaardeerde Protestantsche kerk.

Febr. 1867. F. W. B. van Bell.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Jeremia in de lijst van zijn tijd. Door Dr. H. Oort. Leiden, S. C. van Doesburgh. 1866 (179 blz. *f* 1.75).

Ziethier een uitmuntend populair geschrift over een zeer belangrijk onderwerp. De Israëlietische profeten, hoezeer bewonderd en „angestaunt", zijn toch nog veel te weinig bekend. Allerlei diep ingewortelde vooroordeelen belemmeren de juiste opvatting van hunne werkzaamheid en van hun karakter. Dàn zelfs wanneer men meent die vooroordeelen te hebben afgelegd, oefenen ze nog eene krachtige nawerking uit — *experto crede* — en verhinderen ze ons de gezanten van Jahveh te zien, zooals zij in de werkelijkheid waren. Geen beter middel om zelf eene zuiver-historische voorstelling van het profetisme te verkrijgen en die mede te deelen aan anderen, dan het bestudeeren van Jeremia en het schetsen van zijn persoon en werk. Niet alleen bezitten wij eene vrij uitgebreide verzameling van zijne profetieën, maar wij vinden daarin ook meer dan één tooneel uit zijn leven nauwkeurig beschreven. Wij kunnen hem daarenboven vergelijken met zijne tijdgenooten, d. i. met Zephanja, Habakuk en den auteur van *Zach.* XII—XIV, aan welk drietal door Dr. Oort nog worden toegevoegd Nahum en de onbekende schrijver van *Joël* III en IV. Eindelijk zijn de berichten der historische boeken over Jeremia's tijd, hoezeer ver van volledig, toch betrekkelijk overvloedig. Uit al deze bronnen laat zich een beeld van Jeremia's individualiteit en leven samenstellen, scherper geteekend en aanschouwelijker dan van eenig ander profeet van Jahveh. Geen wonder derhalve, dat Dr. Oort bij voorkeur hém geschetst heeft. Hij deed dat op inderdaad voortreffelijke wijze. Dat zijn

boek de vrucht is van nauwkeurige studie èn van Jeremia zelven èn van de overige documenten, behoeft nauwelijks te worden gezegd. Maar ook aan de behoorlijke verdeeling en rangschikking der stof en in het algemeen aan den vorm heeft hij groote zorg besteed. Nadat in eene inleiding het belang van het onderwerp is in het licht gesteld, geeft hij ons in 19 korte hoofdstukken „Jeremia in de lijst van zijn tijd" te aanschouwen. Wat daarin wordt behandeld, blijke uit deze lijst der opschriften: het koninkrijk Juda; de godsdienststrijd; Jeremia treedt als profeet op; Josia's hervorming; het begin van het einde; de haat tegen Jeremia barst los; Jeremia voor de rechtbank; Jeremia wijst den voltrekker van Jehovah's oordeelen aan; Jeremia in ongenade bij den koning; Jeremia's liefde; Jeremia's smart; de eerste wegvoering des volks; nieuwe woelingen; de laatste opstand; Jeruzalems belegering; de val van Jeruzalem; Jeremia als trooster; het treurig einde; slotsom. — Ieder deskundige bemerkt, dat hier niets wezenlijks is voorbijgegaan en dat uit den overvloed van feiten de belangrijkste in de afzonderlijke schetsen op den voorgrond treden.

De hoofdverdienste van Dr. Oorts arbeid ligt in de streng-historische opvatting van Jeremia's persoon, in de volkomen absentie van alle dogmatische vooroordeelen of overblijfselen daarvan, waarmede de auteur zijne taak heeft aangevat en afgewerkt. Men vergelijke uit dit oogpunt zijne schets b. v. met die van Dahler (*Jérémie traduit* I: 1—30) of zelfs van A. Kayser (*Revue de Théol.* V: 154—177), met de teekening van Jeremia bij Schmeidler (*Der Untergang des Reiches Juda*), bij Ewald of bij M. Duncker, en men zal gereedelijk erkennen, dat Oort inderdaad billijk is geweest, zoo jegens den profeet als omtrent zijne tegenstanders, en ons eene even natuurlijke als aanschouwelijke voorstelling van zijn strijd en van zijn lijden gegeven heeft. Oort bewondert den profeet en aarzelt niet hem eene eereplaats toe te kennen onder Israëls groote mannen. Doch de bewondering maakt hem niet blind voor de gebreken en zwakheden van zijn held, voor de onzuiverheid van vele zijner denkbeelden, voor het betrekkelijk recht zijner tegenpartij. Ten aanzien van bijzonderheden kan men van hem verschillen. Doch ik twijfel niet of de juistheid zijner opvatting in haar geheel zal meer en meer worden erkend. Aan ieder, theoloog of leek, die zich den profeet van Jahveh wenscht te zien voorgesteld zooals hij in waar-

heid was, kan de lezing van Oorts geschrift met volle vrijmoedigheid worden aanbevolen.

Het spreekt wel van zelf, dat Dr. Oort gebruik maakt van den arbeid zijner voorgangers. Doch het ontbreekt niet aan nieuwe gezichtspunten en oorspronkelijke opmerkingen. Men leze b. v. de schets van den godsdienststrijd in het koninkrijk Juda (bl. 13 verv.) of „het treurig einde" (bl. 160 verv.), in welk hoofdstuk o. a. de derde wegvoering van ballingen (*Jer.* LII: 30) zeer vernuftig met den moord van Gedalja wordt in verband gebracht. Het gebruik, dat Oort, òf op het voetspoor van anderen òf overeenkomstig zijne eigene hypothese, van *Zach.* XII—XIV, van Habakuk en van *Joël* III, IV maakt, zet aan de voorstelling hier en daar groote levendigheid bij en verplaatst ons, beter dan eene lange redeneering, op het tooneel van den strijd.

Ware deze beoordeeling bestemd voor het groote publiek, ik zou haar hier kunnen afbreken. Doch in een tijdschrift als het onze zijn ook de bedenkingen en vragen ten aanzien van bijzonderheden op hare plaats. Hare mededeeling moge allereerst aan Dr. Oort het bewijs leveren, dat ik zijn boek ernstig opgevat en nauwkeurig gelezen heb [1]).

In het algemeen wil ik vragen, of niet hier en daar over sommige quaestieuse punten op al te beslissenden toon een oordeel wordt geveld? Enkele proeven! Dr. Oort schrijft „Jehovah" en noemt dit „den ouden geijkten naam" — niet volkomen juist, want die uitspraak is betrekkelijk jong en, voor zoover ik weet, door zeer weinigen in bescherming genomen, in geen geval „geijkt." Waar hij deze schrijfwijze rechtvaardigt, lezen wij bij hem (bl. 5): „De uitspraak Jahve, die ook in populaire ge-

---

[1]) Op bl. 9 leze men: de tweede helft der 7de eeuw (voor: de eerste helft); bl. 66 n. 1 *Mich.* III: 12 (voor *Jer.* III: 12); bl. 108 n. 3. *Ezech.* I: 2 (voor L: 2). Eenmaal met kleinigheden bezig neem ik de vrijheid aan Dr. Oort te vragen, waarom hij zoo dikwerf *om te* schrijft voor *te*, en zich bedient van het archaïsme *om de wille van?* Ook zou ik, met het oog op den doorgaans zoo zuiveren stijl van zijn keurig uitgevoerd boek, hem de navolgende uitdrukkingen ter revisie aanbevelen: wat de Mozaïsche partij op de heidensche tegen had (bl. 18); tegen den stroom niet opgewassen (bl. 18); dieper post vatten (bl. 52); met hem in gevoelen verschillen (bl. 86); een hardhandige heelmeester (bl. 92); ten aanhoore (l. aanhooren, bl. 112, 114); de dusgenaamde profeet (l. de profeet van dien naam, bl. 120); deelde zijn lot (bl. 149); die alleen zijn eigenbelang op het oog had (l. op zijn eigenbelang het oog had, bl. 150).

schriften thans meer en meer in zwang komt, is m. i. bepaald de ware niet." Bepaald de ware niet: er moeten dus tegen die uitspraak afdoende argumenten zijn ingebracht; welke dan? Ik ken er geen enkel dat beslissend zou mogen heeten, hoewel ik gaarne toegeef, dat wij het hier niet verder brengen dan tot hooge waarschijnlijkheid. — De profeet Nahum wordt (bl. 69, 70) tot een tijdgenoot van Nineve's val gemaakt, ja tot een getuige van de blijdschap, door de tijding van die gebeurtenis in Judea veroorzaakt. Dat is toch eene zeer twijfelachtige tijdsbepaling, die hier evenwel zonder een zweem van twijfel wordt voorgedragen. Dr. Oort voegt er bij: „de Judeërs verheugden zich louter uit haat tegen hunne vijanden, want zij zelven kregen met Ninevé's val hunne vrijheid niet terug." Dit klinkt hard en is te harder, omdat het steunt op eene opvatting van Nahums profetie, die zich in elk geval nog moet legitimeeren. — Is het goed te keuren dat elders (bl. 60) „oppervlakkigheid in het bestudeeren van het O. Testament" voor een deel de schuld krijgt van het feit, dat men eerst in de laatste jaren in sommige bijbelsche profetieën het werk van Jeremia's tegenstanders heeft gezien? Als wij op een zachtmoedig oordeel van den naneef prijs stellen, dan moeten wij hem zóó niet voorgaan. — Is het zoo uitgemaakt zeker, als wij uit bl. 74, 102 zouden opmaken, dat „de schrijver van het boek der Kronieken, om Jeremia's voorwetenschap te redden, heeft uitgedacht, dat reeds Jojakim naar Babel was weggevoerd;" dat „dit een louter verzinsel is om de voorspelling der zeventig jaren van Jeremia letterlijk te doen uitkomen?" Het blijkt volstrekt niet, dat de Chroniekschrijver (2 *Chr.* XXXVI: 6), waar hij van Jojakims ketenen spreekt, aan Jeremia denkt; eerst later (vs. 21) vermeldt hij de 70 jaren. Ik acht het dus veel waarschijnlijker, dat hij ook hier weder, gelijk elders, eene bestraffing van Jojakims zonden, op grond van zijne dogmatiek, postuleert; het begin der ballingschap kan hij te minder willen aanwijzen, daar hij niet eens bericht dat Jojakim weggevoerd is („hij bond hem in ketenen om hem naar Babel te brengen"). Doch in geen geval bestonden er termen om de schuld van den Chroniekschrijver als bewezen voor te stellen.

Op enkele bladzijden van Dr. Oorts geschrift meen ik eene kleine vergissing te hebben ontdekt, of is althans zijne eigenlijke meening mij niet duidelijk geworden. Wien volgt hij, wanneer

hij (bl. 7) den omvang van het rijk Juda op 60 vierkante mijlen begroot en met dien van onze provincie Friesland nagenoeg gelijk stelt? Rosenmüller, von Raumer en Movers spreken van 120 vierkante mijlen en maken dus Juda ruim tweemalen zoo groot als Friesland. — De dood van Psammetichus I wordt (bl. 45) gesteld in 616 v. Chr.; moet dat niet zijn 610 v. Chr.? — Van Psammetichus II heet het (bl. 119), dat hij negen jaar lang vrede met den koning der Chaldeeën had gehouden. Doch hij regeerde slechts zes jaren. Toch zijn de negen jaren in orde, maar drie daarvan behooren aan Necho, zijn voorganger. — Ten aanzien van *Jer.* I—VIII schijnt Oort zich zelven niet volkomen gelijk te blijven. Zij bevatten volgens hem (bl. 29) „den hoofdinhoud van Jeremia's redenen onder Josia," hoewel ze „daarvan niet de zuivere herhaling zijn." In overeenstemming hiermede wordt (bl. 43 n. 1) niet alleen *Jer.* VI: 13, 14, maar ook VIII: 11, 12 als eene uitspraak ten tijde van Josia aangehaald. Doch hoe rijmt hiermede het gebruik, dat (bl. 62 v.) van *Jer.* VII: 1 verv. gemaakt wordt tot kenschetsing van Jeremia's prediking onder Jojakim? Ik voor mij zou de voorkeur geven aan de laatstgenoemde tijdsbepaling voor H. VII, maar dan ook alleen de eerste zes hoofdstukken tot Josia's regeering brengen. — Evenzoo merk ik eene zekere aarzeling op ten aanzien van het jaar van Jeruzalems val. Oort verhaalt ons, dat de bres in den buitenmuur geopend werd „op den negenden dag der vierde maand van het twaalfde regeeringsjaar van Zedekia" (bl. 138); conform hiermede schrijft hij, dat na de verovering de nog overgebleven inwoners getroffen werden door hetzelfde lot, dat ruim elf jaar geleden het deel der Jeruzalemmers geweest was — toen nl. Jojachin met een aantal burgers der hoofdstad in ballingschap ging (bl. 140 v.). Men schrijve: „in het elfde jaar van Zedekia" en: „ruim tien jaar geleden" (2 *Kon.* XXV: 2, 3; *Jer.* XXXIX: 2; LII: 5, 6). Indien nu Jojachin is weggevoerd in het jaar 597 v. Chr. (bl. 108); indien 562 v. Chr. het zeven-en-dertigste jaar na zijne wegvoering is (bl. 168), dan moet de val van Jeruzalem worden gesteld in 586 of wellicht in 587 v. Chr., maar niet in 589 of 588, gelijk geschiedt bl. 159 n. 2. Dr. Oort zelf is dit met mij eens, want hij houdt 581 of 582 voor het sterfjaar van Gedalja (bl. 162) en neemt aan dat er toen sedert Jeruzalems verovering vijf jaren verloopen waren (bl. 164). Waarschijnlijk heeft de afwijkende chronologie, die

Jer. LII: 28—30 gevolgd en bl. 108 („in het zevende jaar der regeering van Nebucadnezar") door Oort overgenomen wordt, tot deze vergissing aanleiding gegeven. Verg. mijn *Hist. krit. onderzoek* II: 212.

Al deze bijzonderheden raken de eigenlijke hoofdzaak niet. Ik acht ze dan ook van minder belang dan de nu volgende bedenking, die, zoo zij juist is, op het oordeel over Jeremia eenigen invloed moet oefenen. Op bl. 87—89 resumeert Oort het gesprek tusschen Jahveh en den profeet, dat *Jer.* XIV, XV wordt medegedeeld. Daarna gaat hij aldus voort: „Merkwaardig is dit gesprek, omdat ons daarin geopenbaard wordt de strijd van gedachten in het hart van den boetprediker. Ons verplaatsende in de denkwijze dier dagen kunnen wij zeggen: de profeet was zacht en medelijdend, maar Jehovah was onverbiddelijk en onmeedoogend; hij was beter dan zijn God. Overgebracht in de vormen van onzen tijd beteekent dat: van nature was Jeremia zacht, maar hij rekende het zijn plicht als onverbiddelijk boetgezant op te treden, en moest zijne eigene zachtheid veroordeelen." — Deze *casus positio* is m. i. slechts ten halve juist. Indien de inwendige strijd van Jeremia zóó „in de vormen van onzen tijd" moet „worden overgebracht" — en ik twijfel daaraan geenszins — dan mag men niet zeggen: „hij (Jeremia) was beter dan zijn God." Dat is dan ook eigenlijk bijna ongerijmd. De profeet kan wel meewariger, toegefelijker zijn dan zijn God; hij kan zich wel één oogenblik geneigd gevoelen om barmhartigheid te bewijzen, hoewel hij aanneemt dat Jahveh straffen zal; doch in het volgende oogenblik moet hij zelf die meewarigheid afkeuren; behoefde hij dat niet te doen, achtte hij haar billijk en welgeplaatst, dan zou hij haar ook aan Jahveh kunnen, ja moeten toeschrijven. Ik kan mij slechts één geval denken, waarin hij dit niet zou kunnen, wanneer nl. zulk een mededoogen met het wezen van Jahve, gelijk hij het zich voorstelde, volstrekt strijdig ware. Werkelijk schijnt Oort het daarvoor te houden. Onmiddellijk na de boven afgeschreven woorden vervolgt hij aldus:

„Dat deed de dogmatiek. De leer ging hem boven de natuur. Zijn natuur deed hem zuchten: „Och, dat mijn hoofd water ware" (enz. *Jer.* VIII: 23). Maar tegen dat mededoogen kwam zijn godsbegrip op. Jehovah was de heilige, de geduchte rechter en van het woord Gods kende Jeremia slechts ééne opvat-

ting, die van een vuur, van een hamer, die een steenrots te morzel slaat (*Jer.* XXIII: 29). Een profeet van goed allooi moest, volgens hem, altijd spreken van oorlog, van ellende, van pest (*Jer.* XXVIII: 8). Wie een troostwoord sprak en iets uit Jehovah's naam beloofde, was een leugenaar (vs. 9). Het godswoord was een „last," dien de profeet ongaarne overbracht."

„Niemand belijdt op den duur straffeloos eene verkeerde leer, wanneer hij haar ernstig opneemt. Ieder dwaalbegrip moet een schadelijken invloed hebben op het hart van hem, die het voedt. De eenzijdige opvatting van Jehovah's woord liet ook niet na het hart van Jeremia minder edel te maken; zij heeft er toe bijgedragen om hem te verbitteren. Maar een mensch is slechts half verantwoordelijk voor zijne met de moedermelk ingezogen denkbeelden"...

Wat verder volgt doet hier niet ter zake. Men gevoelt nu waar mij de schoen wringt. De teekening van Jeremia's verhouding tot Jahveh en bijgevolg ook van den strijd tusschen natuur en leer, gemoed en dogmatiek, is volkomen juist, wanneer Jahveh, in de schatting van Jeremia, een bovenmate gestreng, bijna schreef ik: een boos en wraakgierig wezen was. Maar zoo niet, dan is ook die teekeuing valsch. Nu geloof ik niet, dat wij het minste recht hebben om aan den profeet zulk een godsbegrip toe te kennen. Ook volgens hem is Jahveh „genadig en barmhartig, lankmoedig en groot van goedertierenheid." Maar hij is dat n i e t, hij kan en mag het volgens Jeremia niet zijn, zoolang Israël hem weerstreeft en zijn verbond overtreedt. Jahveh's woord is een vuur en een hamer, ja, maar tegenover een volk dat weigert hem te gehoorzamen. De profeet is een leugenaar, niet o m d a t hij een troostwoord spreekt en uit naam van Jahveh iets belooft — door die redeneering zou immers Jeremia zich zelven hebben veroordeeld? — maar omdat hij troost en belooft, t e r w i j l h i j d e z o n d e n z i j n s v o l k s b e h o o r d e t e b e s t r a f f e n. Iets anders heeft Jeremia nooit geleerd, noch in woorden, noch in daden. Ik kan dus ook niet toegeven dat zijne dogmatiek hem heeft geschaad of verbitterd. Waar zijn daarvan de bewijzen? Dagteekenen niet zijne heerlijkste voorzeggingen, ook door Oort zoo te recht geroemd (bl. 156 verv.), uit zijne laatste levensdagen? Zijn inwendige strijd, waarvan o. a. H. XIV, XV getuigen, wordt geheel verklaard door het conflict tusschen zijne wenschen en zijne verwachtingen, tusschen hetgeen hij zijn volk

van harte gunde en het oordeel, dat hij over den godsdienstigen en zedelijken toestand zijner tijdgenooten vellen moest. Dit wordt dan ook elders door Oort zelven zeer goed in het licht gesteld. Alleen hier is, naar het mij voorkomt, Jeremia's dogmatiek eenigermate verongelijkt.

Daar is nog ééne pericope in Dr. Oorts boek, waarover ik met hem gaarne van gedachten zou wisselen. Over het algemeen acht ik zijne teekening van den godsdienststrijd in Juda (bl. 13—25) zeer goed geslaagd. De beide partijen die hij „de heidensche" en „de Mozaïsche" noemt, stonden inderdaad zoo tegenover elkander als hij het voorstelt. Men zou kunnen vragen, of de dienst van de Sidonische 'Astarte — zóó, en niet Astarthe, dienen wij den Griekschen naam weer te geven — wel inderdaad ontuchtig was (bl. 15 v., 39)? Doch dit doet tot de hoofdzaak niet af, naardien zoo niet deze dan toch eene andere godheid door prostitutie werd vereerd. Van meer belang is Dr. Oorts gevoelen omtrent hetgeen men zou kunnen noemen: de antecedenten der Mozaïsche partij. Uit vroegere geschriften (*De dienst der Baälim* en *Het menschenoffer in Israël*) kent men zijne denkbeelden daaromtrent. Ze keeren hier terug en worden, zoo ik wel zie, althans niet verzacht. Over de leidslieden van „de Mozaïsche partij" in de 8ste en 7de eeuw v. Chr. schrijft hij (bl. 18, 19): „Zoo handhaafden zij de oude beginselen van het Mozaïsme, maar, evenals alle hervormers, gingen zij niet geheel naar het oude terug, maar schaften ook veel af, wat weleer bestaanbaar was gerekend met de beginselen eener zuivere godsvereering. Menschenoffers en prostitutie ter eere der godheid, vroeger ook door de voorstanders van het zuiver Mozaïsme geduld en aangeprezen, heetten nu kortweg doodslag en ontucht. Daardoor, zeiden zij, werd Jehovah's naam ontheiligd en het land bevlekt. De zonnebeelden (*chammaním*), gedenksteenen [*mazzéba*, bl. 16] en zuilen [*asjéra*, bl. 16], alle bestanddeelen der oud-Israëlietische godsvereeringen en eeuwen lang onbestreden, werden afgekeurd als afgodische dingen." — Al ontbreken hier de bewijsplaatsen, waarmede Dr. Oort deze zijne opvatting van den alouden Jahvehdienst aanbeveelt, wij weten van elders op welke getuigenissen hij haar bouwt en hoe zij samenhangt met zijne denkbeelden over Baäl, Aschéra en Moloch. Er valt niet aan te denken ze hier ter loops uiteen te zetten en daarna naar vermogen te wederleggen. Toch kon ik ze niet laten voorbijgaan zonder pro-

test en moet ik zelfs mijn spijt uitdrukken, dat ze hier den volke zijn verkondigd, als vonden ze ook bij de mannen van het vak algemeene instemming. Inzonderheid geldt dit de bewering, dat „prostitutie ter eere der godheid vroeger ook door de voorstanders van het Mozaïsme geduld en aangeprezen” werd. De hier bedoelde „godheid” kan geene andere zijn dan Jahveh, want „de voorstanders van Mozaïsme” predikten steeds dat hij-alléén door Israël moest worden gediend (bl. 14). Prostitutie dus ter eere van Jahveh: wie heeft daarvan ooit gehoord? Wat ter wereld pleit daarvoor? Reeds de samenvoeging van menschenoffers en prostitutie is als de vereeniging van water en vuur: indien Jahveh door menschenoffers werd gediend — en ik ontken niet, dat dit geschiedde, althans nu en dan en door mannen die men tot „de Mozaïsche partij” kan brengen — dan zeker niet door prostitutie, die van de lijnrecht tegenovergestelde opvatting van het wezen der godheid uitgaat. De eenige plaats, waarop men zich tot aanbeveling van het tegendeel zou kunnen beroepen, *Deut.* XXIII: 18, 19, bewijst m. i. volstrekt niet dat Jahveh door prostitutie werd vereerd.

Bij eene andere gelegenheid, en wel zoo spoedig mogelijk, over dit gewichtige onderwerp meer! Ik eindig deze aankondiging met den wensch, dat zij iets moge bijdragen om op Dr. Oorts „Jeremia” de aandacht te vestigen. Dat zijne lezers met mijn gunstig oordeel zullen instemmen, acht ik geheel zeker.

Leiden, 12 Januari 1867. A. Kuenen.

LITERARISCH OVERZICHT.

De handelswegen der Feniciërs en Allofylen na te gaan en de semietische koloniën in het Westen op te sporen is een zaak van zeer veel belang voor de ethnologie, de archaeologie en de geschiedenis der beschaving, doch staat met de godsdienstwetenschap in geen rechtstreeksch verband. Toch geloof ik, dat een werk waarin dit vraagstuk onlangs behandeld werd voor de beoefenaars van laatstgenoemde wetenschap van het hoogste gewicht is, en alzoo in dit Tijdschrift behoort te worden besproken. Het is getiteld: *L'Age du bronze ou les Sémites en Occident; matériaux pour servir à l'histoire de la haute Antiquité, par Frédéric de Rougemont; Paris, Didier & C°.* (Prijs *f* 3.50) De schrijver gaat uit van het feit, dat men in de allereerste geschiedenis van Europa voornamelijk drie tijdperken of wereldeeuwen moet onderscheiden: het steenen, het bronzen en het ijzeren tijdperk, aldus genoemd naar de stof waaruit de werktuigen en wapenen in die perioden werden vervaardigd; en hij stelt zich voor te bewijzen, dat de Semieten gedurende het tweede dier tijdperken, het bronzen, zich als kolonisten en handelaars over het geheele Westen verspreid en een overwegenden invloed op de beschaving niet slechts van Libyers en Iberiërs, maar ook van de gallische en britsche Kelten, ja zelfs van Germanen en Skandinaviërs hebben uitgeoefend. In 't algemeen zal wel niemand dit ontkennen, maar of de sporen van semietischen invloed zoo talrijk zullen zijn als de schrijver meent, of al de bewijzen die hij aanvoert werkelijk geldig zullen zijn, staat ons hier niet te beslissen. Zooveel is zeker, het boek zal met voorzichtigheid gebruikt moeten worden. De boeken van het O. Testament bijvoorbeeld worden door de Rougemont in zijn bewijsvoering gebruikt zonder dat hij in 't minst acht slaat op de uitkomsten der nieuwere kritiek, ja zelfs zonder dat hij haar bestaan schijnt te vermoeden. Zijn kombinatiegeest is zoo groot,

dat hij niet opziet tegen sommige zeer losse en gewaagde gissingen: zoo vindt hij onder anderen niet slechts sporen van egyptische beschaving maar zelfs de Chivvim uit Kanaän in Mexico; trouwens, men heeft in Mexico reeds alle volken van den aardbodem weêrgevonden. Maar doorgaands gaat de Rougemont niet zoo lichtvaardig te werk, en zijne wat al te stoute vermoedens richten meestal zich-zelf. Wat zijn geschrift voor ons zoo hoogstbelangrijk maakt zijn de opmerkingen die hij levert over de godsdiensten der volken uit de steenen en de bronzen eeuw; opmerkingen, ook wel niet altijd vrij van weinig-gegronde hypothezen, doch ook — deugd van dit gebrek — niet zelden zeer gelukkig en vernuftig. Zoo verdient, om iets te noemen, hetgeen hij schrijft omtrent den god Perseus (die zeker met de Perzen niets gemeens heeft) zeer de aandacht der mythologen. Perseus, volgens hem, evenals Herakles en anderen een semietische godheid, zou de eigenlijke god der Ferezieten wezen, iets wat hij daaruit poogt te bewijzen dat de plaatsen waar de mythe van dezen heros speelt en waar hij dus het eerst werd aangebeden, veelal koloniën der Ferezieten zijn. Van meer gewicht voor ons is een vrij uitvoerig overzicht van den steenendienst (bl. 46—84) of liever van den godsdienst in de steenen periode, waarin de aard en bedoeling van *peulvans*, *menhirs dolmens* en *cromlechs* nauwkeuriger bepaald worden: zoover ik er over oordeelen kan zeer juist. Doch boven alles — ten minste uit ons oogpunt bezien — stel ik het hoofdstuk waar de schrijver handelt over de begrafenis (*inhumatie* en *superhumatie)* en verbranding (*incineratie*) der lijken, in verband met het geloof in onderaardsche en hemelsche onsterfelijkheid. Hoewel ik mij niet in elk opzicht met hem vereenigen kan, ik geloof dat hij hier den weg gewezen heeft tot een rijk en vruchtbaar onderzoek, en ons op het spoor gebracht van een der voornaamste kenmerken waaraan wij de arische godsdiensten van de andere kunnen onderscheiden.

Een herdruk van J. J. Ampère's opstellen, bijeengebracht onder den titel: *La science et les lettres en Orient, par J. J. A., avec une préface par M. Barthélemy Saint-Hilaire; Paris, Didier & C°.* 1867 (Prijs 3 fr. 50 cent^{s}.) geeft ons aanleiding om daarop de aandacht te vestigen. In een wetenschappelijk opzicht zijn die artikelen voor een goed deel verouderd, gelijk de werken die er in besproken worden. Niet alle evenwel. Zoo behoudt het overzicht van het perzische epos van Firdausi, het zoogenaamde Koningsboek (*Shah-nameh*) voor degenen die van de perzische poëzie en in legenden veranderde mythen geen

opzettelijke studie willen maken, steeds zijn waarde. Hetzelfde geldt omtrent hetgeen Ampère over het *Râmâyana* geschreven heeft. Ook de artikelen over China, en den zoogenaamden derden godsdienst van dat rijk, de sekte der Tao-sseu, al moeten ze aangevuld en gewijzigd worden, bevatten veel juiste opmerkingen. Als een inleiding tot ernstiger en nauwkeuriger studie van de hier behandelde onderwerpen is, dunkt mij, deze verzameling zeer geschikt. En wanneer men niet vergeet dat de wetenschap sinds 1830—40 niet heeft stilgestaan, dan zal men deze opstellen, die met geest en warme liefde voor de wetenschap geschreven zijn, met genoegen en niet zonder vrucht lezen.

Een stuk van het *Journal of the Royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland* mag haast als een zelfstandig werk beschouwd worden. Het tweede stuk van het 2e deel der nieuwe serie, dat onlangs verscheen, bevat veel over godsdienstwetenschap. De onvermoeide John Muir levert daarin een artikel over de verhouding der priesters tot de andere klassen der maatschappij in het vedische tijdperk, en een ander over de Interpretatie van den Veda. Het laatste is hoofdzakelijk filologisch. Maar het onderwerp van het eerste is een der gewichtigste voor de kennis der oud-arische godsdienst en de vergelijking van deze met andere, de egyptische en de babylonische bij voorbeeld. En de nauwkeurigheid waarmede Muir te werk gaat, zijn groote vrees voor alle gewaagde onderstellingen, zijn uitgebreide kennis der bronnen, waarborgen ons de zekerheid zijner slotsommen. De heer Beal, kapellaan bij de engelsche marine, geeft een proeve van vertaling van een oorspronkelijk chineesch buddhistisch werk, dat vóór 1412 onzer jaartelling moet geschreven zijn, en dat handelt over de vrouwelijke Bodhisattva: de groote barmhartige Kwan Yin met de 1000 handen en 1000 oogen, een godheid in China en vooral in Japan bijzonder vereerd. Vier vedische liederen, bekend onder den naam van de hymnen der Gaupâyana's (R. V. Mand. 10, h. 57—60) worden door Max Müller eerst naar den kommentaar van Sâyana, daarna volgens zijn eigene beginselen vertaald en toegelicht. Zij werden, naar het schijnt, bij ziekten gebezigd, en niet onwaarschijnlijk is het, dat er een genezende kracht aan werd toegeschreven. Aardig is het om te zien hoe de brahmaansche theologen ook hier gelegenheid hebben gevonden, om uit woorden, die zij niet verstonden en voor eigennamen aanzagen, een onzinnige legende samen te stellen, die den rechten zin der hymnen geheel en al miskent.

Men moet zeggen dat sommige schrijvers van de negentiende eeuw

met de brahmanen trachten te wedijveren. Zoo geeft Eugène Poitou in de *Revue Nationale et Etrangère* (Dl. 25. Afl. 89, blz. 326 vgg.) een kritiek van Barthélemy St. Hilaire's werk: *Mahomet et le Coran*, waarin hij eenige goede opmerkingen de dolste theoriën voorkomen. Zoo zegt hij onder anderen, dat tusschen filozofie en godsdienst geen vrede bestaan kan, zelfs niet bestaan mag, omdat *alle*, zelfs spiritualistische wijsbegeerte noodwendig den godsdienst ondermijnt. „Qu'est ce que la philosophie?" roept hij uit, „c'est la libre pensée, c'est la libre recherche de la vérité. Par essence, la philosophie est donc l'opposé de la religion, qui se fonde sur l'autorité, qui a l'autorité seule pour principe et pour règle." Zoo iets behoeft wel niet weerlegd te worden.

Omgekeerd is de verhouding tusschen gezonde beschouwingen en onbewezen stellingen in een artikel van de *Anthropological Review* (het laatste nommer van 1866), getiteld: *On race in religion.* De eerste hebben hier ver de overhand. Met groote scherpte en onmeêdoogende satire wordt hier Comte's Positivisme beoordeeld. Uitgaande van het welbewezen feit, dat alle nieuwe godsdiensten slechts hebben voortgebouwd op een bestaanden grondslag, toont de schrijver aan dat de poging van Comte om een nieuwen godsdienst uit niet te scheppen, of liever te verzinnen, van-zelf mislukken moest. Men kan veel filozofeeren over de toekomst van den godsdienst, maar wanneer dit met zooveel kennis en wijsgeerig inzicht als in dit opstel geschiedt, dan behoeft dat niet louter droomerij te worden. Wanneer de schrijver evenwel tracht te bewijzen, dat de hervorming van den godsdienst alleen van de Engelschen moet uitgaan, en hij de andere natiën daartoe ongeschikt rekent, dan is dit zeker volgens den regel dat de laatsten de eersten zullen zijn. Althans tot nog toe waren zijn landgenooten niet zeer hervormingsgezind, en hebben zij de ontwikkeling der religie, voorloopig zeker, aan de Duitschers, de Hollanders en de Zwitsers, zelfs aan de Franschen overgelaten.

1 Februari. C. P. T.

Abriss der hebr. Formenlehre zum Gebrauch auf Gymnasiën und Universitäten, von Dr. F. A. Arnold (Halle, 1867; 2/3 thaler). — De S. zegt in het voorbericht, dat de bestaande Hebreeuwsche spraakkunsten

voor eerstbeginnenden hem bij het gebruik niet bevredigden, daar zij òf te geleerd òf louter empirisch waren. Hij besloot dus zelf eene nieuwe samen te stellen. Zij schijnt zeer eenvoudig en duidelijk, zoo wat de rangschikking der stof, als wat de uitdrukking aangaat. De paradigmen ontbreken niet. Dat het boek geheel op de hoogte is van den tijd en van eigen studie getuigt, waarborgt ons reeds de naam des schrijvers. Overigens bestaat de behoefte, waarin het voorziet, ten onzent niet en kunnen wij dus met deze korte aankondiging volstaan.

Iets langer zal ons ophouden Dr. H. Gelbe's *Beitrag zur Einleitung in das A. Testament* (Leipzig, 1866; ruim 1/2 thaler). Het is eene feestgave aan de „Lausitzer Predigergesellschaft zu Leipzig," bij gelegenheid van haar 150-jarig bestaan. De auteur maakt volstrekt geene pretensiën, verzekert integendeel herhaaldelijk, dat hij zich bewust is onvolmaakt werk geleverd te hebben. Hij heeft zich jaren achtereen bezig gehouden met de onderlinge vergelijking van de boeken des O. Testaments en met de opzameling en beoordeeling van de gelijkluidende of verwante plaatsen. Het resultaat van zijn onderzoek deelt hij hier mede, ten einde zoo eene bijdrage te geven tot oplossing der critische vraagstukken, meer bepaald tot bepaling van den ouderdom des Peutateuchs. De gang, dien hij daarbij volgt, is deze. Hij begint met de jongste geschriften van het O. Testament (Chronicken, Daniël, Nehemia, Ezra) en constateert, dat daarin vele oudere boeken worden aangehaald of gebruikt. Vervolgens zijn de profeten aan de beurt, die hij, van de jongsten af tot den oudste toe, doorloopt en zoowel onderling als met den Peutateuch vergelijkt; ook de Klaagliederen, Job en de boeken der Koningen worden in deze rij opgenomen. Op Joël volgen de boeken Samuel, Richteren, Josua. In een „Rückblick" (S. 112—115) worden daarna de verwijzingen naar — of zinspelingen op den Pentateuch, inzonderheid op Genesis — Numeri, tabellarisch medegedeeld. Eindelijk bespreekt de schrijver in een aanhangsel (S. 116—132) het boek Jona, de Spreuken en de Prediker, die wederom met andere geschriften worden vergeleken. — De eerste vraag bij de beoordeeling van een werk als dit is natuurlijk deze, of de auteur nauwkeurig heeft gearbeid en ons eene, zoo al niet volledige, dan toch niet al te onvolledige lijst van parallelen aanbiedt? Het komt mij voor, dat wij bevestigend mogen antwoorden. Plaatsen, die tot heden toe de aandacht der exegeten waren ontgaan, geeft hij niet vele. Doch dit was ook nauwelijks te wachten. De waarde van zijn boek kan alleen hierin bestaan, dat het in een kort bestek bijeen-

voegt wat elders verstrooid voorkomt. Uit dit oogpunt beschouwd is het bruikbaar en kan het zelfs, bij het onderzoek van één bepaald punt, niet onbelangrijke diensten bewijzen. Doch de schrijver belooft ons een „Beitrag zur Einleitung;" wij moeten dus óók vragen, of zijn werk die belofte vervult? Daarop kan ik niet toestemmend antwoorden. Dr. Gelbe verkeert, zoo ik mij niet bedrieg, in eene illusie. Hij meent dat de onderlinge verhouding der schrijvers van het O. Testament o. a. ook uit vergelijking der parallele plaatsen met zekerheid kan worden opgemaakt. Werkelijk doet hij gewoonlijk met vrij wat zelfvertrouwen uitspraak over de betrekking, waarin die plaatsen tot elkander staan, en kent aan éėne van beiden de prioriteit toe. In verreweg de meeste gevallen kan men zich bij zijne keuze neerleggen, maar niet omdat zij zoo goed gemotiveerd is, veeleer omdat de S. vrij juiste denkbeelden had over den ouderdom der verschillende boeken, toen hij met vergelijken begon. Hij is een leerling van Tuch en dus uit eene goede school. Gelukkig voor hem en voor ieder, die zijn boek gebruikt! Maar zijne methode wordt er niet beter door. De vergelijking der *loci paralleli* is één van de hulpmiddelen, waarvan zich de critiek bedient, maar niet een van de belangrijkste en althans op zich zelf onvoldoende (verg. mijn *Hist. Krit. onderzoek* II: 47 v.). Alles wel overwogen zou het dus wenschelijk zijn geweest, dat de schrijver zijn tijd aan een ander onderwerp gewijd en b. v. één enkel betwist punt, maar dan minder eenzijdig en beperkt, behandeld had.

Het is even bekend als treurig, dat de tekst van de Grieksche vertaling des O. Testaments zich in een allerellendigsten toestand bevindt. Wanneer wij in aanmerking nemen wat er in den loop der eeuwen met die vertaling is geschied en hoe vele oorzaken hebben samengewerkt om haren tekst te bederven en in verwarring te brengen, dan wordt het ons twijfelachtig, of wij ooit eene redelijke uitgave van de LXX zullen verkrijgen. Vooralsnog evenwel zijn wij evenmin gerechtigd om zulk eene uitgave mogelijk, als om haar onmogelijk te noemen. De arbeid, die daaraan moet voorafgaan, is nog niet ten halve verricht. In de groote editie van Holmes en Parsons zijn de lezingen van zeer vele handschriften verzameld; Tischendorf heeft het zijne gedaan om den *apparatus criticus* te vermeerderen; de Syrische vertaling naar de Hexapla van Origenes is nog wel niet geheel, maar toch grootendeels uitgegeven. Doch de varianten zijn nog niet geschift en gerangschikt; het karakter en de eigenaardigheid van de handschriften, zelfs van de oudste, zijn niet behoorlijk in het licht gesteld; aan eene eigenlijk gezegde geschiedenis van den tekst valt nog niet

te denken. De meest verbreide uitgaven, die van Tischendorf, leveren ons niets meer dan den *textus receptus* (uitgave van Sixtus V, 1587) en de varianten van het Alexandrijnsche, het Vaticaansche en het Sinaïetische handschrift. Met groote nauwgezetheid heeft T. dien tekst teruggegeven en die varianten verzameld, maar — wat is dit in vergelijking met hetgeen er te doen overblijft? De Zurichsche hoogleeraar O. F. Fritzsche, bekend o. a. door den commentaar op de Apocriefen, in vereeniging met Grimm uitgegeven, heeft zich daarom zeer verdienstelijk gemaakt door de bewerking van zijn *Liber Iudicum secundum* LXX *interpretes. Triplicem textus conformationem recensuit, lectionis varietates enotavit, interpretationis Veteris Latinae fragmenta addidit* O. F. F. (Zurich, 1867; 1 1/3 thaler). Het is een vervolg op de uitgave van *Ruth*, in 1864 bezorgd. Wat ons hier wordt aangeboden blijkt reeds voorloopig uit den titel. Fritzsche oordeelt, dat ons in de HSS. der LXX, en wel duidelijker in *Richteren* dan elders, drieërlei recensie of „conformatio" van den tekst der vertaling is bewaard gebleven. De oudste en beste is te vinden in den Codex Vaticanus en in een aantal *minusculi*, zoo ook in de uitgave van Sixtus V en hare dochters. Deze recensie geeft Fritzsche volledig en zoo zuiver mogelijk; de voornaamste afwijkingen van zijn tekst, in HSS. en uitgaven voorkomende, zijn onmiddellijk onder dien tekst aangeteekend. — Minder oorspronkelijk is de tweede *textus conformatio*, die in het Alexandrijnsche, het Leidsche en een aantal andere unciaal- en minuskel-handschriften voorkomt en door de oude Latijnsche, de Syrisch-hexaplarische en de Aethiopische vertaling, gelijk ook door de Complutensische uitgave, wordt weêrgegeven. Volgens Fritzsche is deze ἡ κοινὴ ἔκδοσις, die o. a. door Philo, Origenes (maar niet voor de Hexapla, waarin hij veeleer de recensie van den Cod. Vat. opnam), Eusebius Pamphili werd gebruikt. Eene derde tekstgedaante ontstond door verbetering van deze κοινή en is misschien het werk van den martelaar Lucianus († 311); zij komt voor in de HSS. 7, 41, 54, 59 enz. De beide laatstgenoemde recensiën worden alleen in *Richt.* V nevens de eerste volledig afgedrukt; in de overige hoofdstukken, waar zij minder sterk van de eerste afwijken, zijn hare eigenaardige lezingen aan den voet der bladzijden vermeld; wat hier niet voorkomt stemt overeen met de eerste recensie. — Eene eigenlijk gezegde critiek van Fritzsche's arbeid kan eerst door hem worden geleverd, die zijn tekst met de noten doorloopend bestudeerd en met den *apparatus* van Holmes vergeleken heeft. Alleen op die wijze kan blijken, of hij uit den overvloed van varianten eene goede keuze gedaan en den

tekst der drie recensiën op deugdelijke gronden vastgesteld heeft. Ja, zonder zulk eene voorafgaande studie kan zelfs de vraag, of er drie tekstvormen — niet meer en niet minder — bestaan, niet worden beantwoord. Fritzsche zelf erkent, dat de HSS. die één groep vormen onderling verschillen en meent, dat eenige codices in verschillende hoofdstukken onderscheidene recensiën teruggeven. Men bemerkt dus, dat wij hier nog niet op vasten bodem staan. Wèl geloof ik, dat te recht aan den *Codex Vaticanus* de voorkeur is gegeven en dat zijn tekst inderdaad „reliquorum rationem et causam continet." Ook de verhouding van den *Alexandrinus* tot den *Vaticanus* is zeker over het algemeen juist opgevat. Doch ik zou bijna vreezen, dat Fritzsche zich te zeer gehaast heeft om een systeem te maken en dat de drie recensiën, vooral de tweede en de derde, te dikwerf in elkander vloeien om vooralsnog als reëel te worden erkend. Waarom niet de methode gevolgd, die ook voor het N. Testament te recht is aangeprezen, en de tekst van één enkel handschrift, van fouten gezuiverd, met de varianten van de oudste en beste codices afgedrukt? Nog komt het mij voor, dat de Syrische hexaplarische vertaling te schaars is gebruikt en dat Fritzsche had moeten verklaren, waarom hij haar opneemt onder de getuigen voor zijne 2de recensie en tegelijk leert dat Origenes de 1ste in de Hexapla heeft opgenomen? Doch al deze bedenkingen omtrent hetgeen Fritzsche had kunnen leveren nemen de waarde van hetgeen hij gegeven heeft niet weg. Zijn boek blijft eene hoogst belangrijke bijdrage en voor ieder, die zich met de LXX bezig houdt, onmisbaar.

De exegetische literatuur van het O. Testament is gedurende de maanden, in dit overzicht behandeld, voornamelijk met drie geschriften verrijkt. De 3de aflevering van het *Kurzgefasstes exeg. Handb. zum A. T.*, Hitzigs commentaar op Jeremia, is voor de tweede maal uitgegeven (Leipzig, 1866; 2 thaler). Het boek is over het algemeen gebleven wat het was; ten aanzien van den ouderdom der verschillende pericopen, de overwerking van sommige profetieën en de verhouding tusschen den Masorethischen en den Griekschen tekst heeft Hitzig zijne vroegere denkbeelden niet wezenlijk gewijzigd, alleenlijk hier en daar verbeterd en scherper geformuleerd. Het was vooral de commentaar van K. H. Graf, die hem daartoe aanleiding gaf; met de wederlegging van Neumann, Wichelhaus en Naegelsbach meende hij zich niet te moeten inlaten.

Van den *Biblischer* (?) *Commentar über das A. T.*, dien Keil en Delitzsch gezamenlijk uitgeven, is eene nieuwe afdeeling verschenen, de 4de van het 3de deel: *die zwölf kleinen Propheten*, bewerkt door Keil (Leipzig, 1866; 3 1/3 thaler). De naaste bedoeling van dezen commentaar is ongetwijfeld het verdringen uit het algemeen gebruik van het *Kurzg. exeg. Handbuch*, dat al te weinig voldoet aan de eischen der „geloovige” theologie. Tegen die strekking op zich zelve is niets in te brengen: het is niet meer dan natuurlijk, dat de reactie ook op dit gebied het verlorene tracht te herwinnen. Doch billijkerwijze mag men verlangen, dat hetgeen voor zulk een doel geleverd wordt in zich zelf deugdelijk zij en niet al te zeer op fabriekwerk gelijke. Aan dezen eisch voldoet Delitzsch geheel en al: zijne commentaren op Job en Jesaja, hoeveel ze ook mogen bevatten dat den toets niet kan doorstaan, getuigen van veelomvattende kennis, scherpzinnigheid en oorspronkelijkheid en beslaan hunne plaats met eere. In verband hiermede is het altijd opmerkelijk, dat Delitzsch zich ten aanzien van sommige punten, ook weer in die beide commentaren, afwijkingen van de traditie veroorlooft: is dit eene ondeugd of een natuurlijk gevolg van zijne deugden? Van zijn medearbeider Keil heeft men zoodanige stoutigheden niet te vreezen. Hij staat vast in de overlevering ten aanzien van den ouderdom der boeken des O. Testaments en van den zin der moeielijke plaatsen. Hij is dan ook met zijne commentaren verbazend gauw gereed. In 1861 verschenen Genesis en Exodus van zijne hand; daarop volgden Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Josua, Richteren, Ruth, Samuel en Koningen en nog in 1866 de commentaar op de twaalf kleine profeten. Dat mag arbeiden heeten! Doch het bevreemdt ons dan ook nauwelijks dat het voor ons liggende lijvige boekdeel (700 bladzijden) al zeer weinig nieuws bevat. Dat ik het niet geheel heb doorgelezen, behoef ik wel niet te zeggen; alleen van de verklaring van ettelijke moeilijke plaatsen heb ik kennis genomen. Daaruit maak ik op, dat Keil zich bepaalt tot het doen van eene keuze uit de rechtzinnige verklaringen en tot het afwijzen van de goddelooze opvattingen of conjecturen van Hitzig en anderen. Kortom: wie het *audi et alteram partem* in toepassing wil brengen, raadplege nevens den commentaar van Hitzig ook dezen van Keil; daarmede is alles gezegd wat tot aanbeveling van het boek kan dienen: in de juiste opvatting van de zoo gewichtige schriften der kleine profeten brengt het ons ter nauwernood één stap verder.

De laatste commentaar, dien ik te vermelden heb, is weder een

herdruk: *Die Dichter des A. Bundes erklärt* von H. Ewald. Zweiter Theil: *die Salómonischen Schriften.* 2e verm. u. verb. Aufl. (Göttingen, 1867; 2 thaler). Wij ontvangen hier de vertaling met aanteekeningen van Spreuken en Prediker (voor het eerst in 1837) en van het Hooglied (voor het eerst in 1826 en toen niet als deel van de „Dichter d. A. B." uitgegeven). De bewerking van het boek Job, andermaal verschenen in 1854, wordt vooreerst niet herdrukt, zoodat de nieuwe uitgave van de „Dichter d. A. B." thans geacht kan worden voltooid te zijn. Het spreekt wel van zelf, dat deze editie van de Salomonische geschriften niet maar voor de leuze „vermeerderd en verbeterd" heet. Toch is het geen nieuw werk, maar eene hier en daar verbeterde uitbreiding van de vroegere geschriften — zooals wij dat van Ewald gewoon zijn. Zijn oordeel over hetgeen in de laatste 30 jaren over Spreuken en Prediker en sedert 40 jaren over het Hooglied door anderen werd geleverd is wederom zeer ongunstig. „Diese werke" — zoo heet het — „enthalten, je hochmüthiger sie auftreten wollen, desto mehr nur rückschritte." En wederom: „es herrscht in ihnen so viel kleinliche verkennung des Richtigen (t. w. van hetgeen E. zelf heeft geschreven) und soviel kleben am Eiteln und Verkehrten dass die rückschritte in welche sie verfallen überall nahe genug liegen und für alle unsere bessere zukunft gefährlich genug werden" (S. VI). De zelfverheffing wordt hoe langer hoe grooter. Zelfs de mannelijke en edelmoedige terechtwijzing, door Fleischer aan Ewald toegediend, heeft niets mogen baten; het blijft bij hetgeen Ewald had gezegd: Fleischer, die het gewaagd heeft van hem te verschillen ten aanzien van eene bijzonderheid in de Arabische grammatica, laat zich „in der wissenschaft von unlauteren antrieben leiten" (S. VIII n. 1). Doch deze oordeelvellingen zijn niet het belangrijkste wat de Voorrede ons te lezen geeft. Van S. IX tot S. XLVI bevat zij eene beschouwing van de jongste gebeurtenissen in Duitschland en van den tegenwoordigen toestand — dezelfde, die Ewald reeds in Augustus 1866 had willen laten drukken (verg. bl. 123, 124 van dit Tijdschrift), maar die Vandenhoeck u. Ruprecht hem toen „aus blasser Furcht vor der Preussischen herrschaft" hebben teruggegeven. Nu zelfs schijnen die Heeren bezwaar gemaakt en den druk vertraagd te hebben (S. XLVI n. 1). Nu, niet daarover verwonderen wij ons, maar veeleer over het feit dat zij ten slotte hunne aarzeling hebben overwonnen. Wèl schrijft Ewald: „ich hoffe in meinem ganzen leben nie etwas der öffentlichkeit unwürdiges geschrieben zu haben, und bin 1848 auch deshalb nach Göttingen

zurückgekehrt weil ein Göttinger Professor nie unter censur schrieb" (ald.) — doch het ware mogelijk dat de Pruisische regeering eenigszins anders dacht over hetgeen al of niet verdiende openbaar gemaakt te worden en de censuur zelfs op de Göttingsche professoren toepaste, wanneer zij goedvonden zoo te schrijven als Ewald in deze voorrede. Inderdaad, het verwondert mij, dat men hem laat begaan. Of rekent men er in Pruisen op, dat Ewalds invectiven onschadelijk worden gemaakt door het daarmede verbonden onpractisch idealisme? Wanneer hij in de voorrede (*passim*) beweert, dat de Duitsche Bond zeer goed had kunnen in stand blijven en heilzaam werken, wanneer maar nevens Oostenrijk en Pruisen de Middelstaten eene derde groote macht hadden willen vormen; wanneer hij zelfs schijnt te meenen, dat de vorming van het ééne Duitschland, vóór de geweldenarij van Pruisen, binnen kort kon worden te gemoet gezien; dan is dat een zóó naïef en door de historie zóó duidelijk weersproken geloof, dat het zelfs in Duitschland den indruk van Ewalds strafrede merkelijk moet verzwakken. Doch dit neemt niet weg, dat hij, met eene stoutmoedigheid en een pathos die ons medeslepen, waarheden, harde en bittere waarheden verkondigt, die „den Berlinern" alles behalve welgevallig kunnen zijn. Ik kan mij niet weerhouden, enkele van die uitspraken hier op te nemen. Ieder van ons weet waarover Ewald spreekt; ik mag dus citeeren zonder de meegedeelde woorden uit het verband toe te lichten. „Was jezt die zerrüttung und zerspaltung (Deutschlands) herbeigeführt hat, is nichts als die herrschsucht einiger weniger über alle die andern; diese aber zu ertragen widerstrebt allen den unausrottbarsten überzeugungen und den heiligsten alten sitten der Deutschen." — — „Auch in der wirklichheit wurde niemals ein einzelner zweig unsres weitverzweigten hochstämmigen baumes so dürre und saftlos dass er die herrschaft anderer über sich verdient hätte." — „Will die herrschsucht dennoch ihre zwecke hartnäckig ausführen und gelingt ihr das wirklich für die dauer, so muss das zum sicheren anfange des unterganges des Deutschen volkes werden" (S. XVI f.). — — „Ein nicht minder verkehrter gedanke ist es auch dass der krieg seinem ausgange nach ein gottesurtheil enthalte, ein gemeines gerede welches nur denen gefallen kann welche so wie man neuestens unter uns als die höchste ansicht einer Deutschen herrschaft hat verkünden hören das Duell in schuz nehmen, weil sie auch von ihm denselben aberglauben hegen oder wenigstens in der welt bestehen zu lassen für vortheilhaft halten." — „Wer etwas tiefer nachdenkt wird sich hüten ein gottesurtheil da zu finden wo vielmehr nur menschliche gewaltthat

ihren willen auf eine spanne zeit duschsezte die kurz genug werden kann" (S. XIX f.). — De oorlog is altijd af te keuren, vooral die tusschen christenvolken wordt gevoerd; dubbel afkeurenswaardig is de burgeroorlog, dán bovenal wanneer een volk leeft onder een plechtig bezworen verbond; onverschoonlijk was de aanval op het verzwakte en van buiten bestookte Oostenrijk: „da ist es alsob auch die lezte und edelste anstrengung eines Unglücklichen ohne seine schuld und doch durch eine seiner eignen hände geknickt würde. Alles mitleid und alle liebe wird da mit allem rechte und aller billigheit erstickt, und vom Christenthum ist nichts übrig als sein gerades gegentheil." — Maar dat Pruisen, op het oogenblik zelf waarop de behoefte aan eenheid algemeen gevoeld werd en hare bevrediging nabij scheen, „aus herrschsucht und anmassung widerstrebt und die lage der augenblicklichen spannung so ausbeutet um durch bundesbruch sich allein zum gebieter aller zu machen, ja sich nicht scheuet zu dem zwecke die hülfe der Fremden anzurufen und zu gebrauchen: wie soll man das nennen?" (S. XXIII). — — — — „Die geschichte zeigt dass eine solche innerste zerrüttung eines volkes der anfang seines unterganges wird. Das volk Israel ging vom augenblicke seiner spaltung an seinem untergange zu; der Peloponnesische krieg ward den Griechen zum tode; Polen war verloren sobald seine grossen inneren parteien sich gewaltsam schieden; und die Schweiz wie America wäre heute nicht mehr, hätte dort 1847 oder hier 1865 der sonderbund gesiegt" (S. XXVII). — — Van de tegenwoordige ramp dragen de Duitschers in het algemeen de schuld, „aber eben so gewiss liegt die grösste schuld an den Preussen. Diese sind seit ihrem Friedrich II in volksthümlicher bilding weit zurückgeblieben, und haben sich desto leichter in einen höchst unglückseligen hochmuth einwiegen lassen. Und nirgends unter ihnen hat sich dieses nun so gezeigt wie bei den Abgeordneten in Berlin" (S. XXIX). Daar, in Berlijn, heerscht nu de napoleontische geest: „sieht man nur etwas genauer zu, so ist weder die erscheining selbst noch ihr scheinbares glück in der gegenwart noch ihr nothwendiger göttlicher ausgang so neu; das neue und unerhörte ist nur dass sie im gewande sogar auch der heutigen Berlinischen frömmigkeit einherwandeln und den segen des Evangelischen Christenthums für sich in beschlag nehmen will" (S. XXX). — — „Wenn die Berliner die politik des auch dem blindesten auge einleuchtenden unrechtes, des treubruches und des bruderhasses, ja der zerreissung und zerstörung Deutschlands dem Protestantismus gleichsetzen und von dem kriege wie er eben geführt und vollendet ist für diesen vortheile

suchen, so weiss man nicht was grösser sei, ob ihre vollkommne entfremdung von allem Christenthume wonach sie den namen Protestestantismus nur heuchlerisch in den mund nehmen während sie ihm den ergsten schimpf bereiten, oder die gerechte entrüstung auf seiten der Päpstlichen und Bischöflichen über einen solchen Protestantismus d. i. eine solche entweihung alles Christenthumes" (S. XXXVI f.). — — — „Ist schliesslich hier noch irgendetwas das allerunseligste, so ist es dies dass man überall laut ausgerufen hat alles das entsezliche wovon oben die rede war sei im namen und auftrage eines einzelnen Deutschen gemeinwesens geschehen welcher sich der bildung und wissenschaft, des schuzes und der förderung aller geistigen güter, insbesondere des Evangelischen Christenthums vor allen andern rühmen könne. Gibt es einen ärgeren widerspruch, eine frechere behauptung?" — — „Die wahrheit ist vielmehr dass man in den vorwiegend Evangelischen landschaften Deutschlands nirgends in allen jenen gütern heute so weit zurück ist als in Preussen und vorallem in Berlin selbst" (S. XLI). — — — „Am traurigsten sieht es dort in der Evangelischen kirche selbst aus, sofern sie eben durch die richtung und den geist des einseitigen Berlinerthums bestimmt wird. Man weiss längst um wie viel andere Deutsche länder hier voraus sind, und wie das östliche Preussen nur mit Mecklenburg sich vergleichen lässt" (S. XLIII). — — — Doch het wordt tijd dat ik eindige met citeeren. Ewald is een zoo eigenaardige en tegelijk merkwaardige persoonlijkheid, dat men de mededeeling dezer uitspraken, die hem geheel kenschetsen, hier wel niet misplaatst zal achten. Wat mij aangaat, ik zal de banvloeken van den Göttinger hoogleeraar in het vervolg met wat minder wrevel aanhooren, nu hij zoo duidelijk heeft getoond geene vrees te kennen en, ook waar zijn eigen persoon buiten spel is, voor hetgeen hij waarheid en recht acht te ijveren.

De laatste bladzijde van Ewalds „Salomonische Schriften" herinnert mij ter goeder ure, dat van Lange's *Theologisch-homiletisches Bibelwerk* twee nieuwe afleveringen het licht hebben gezien, die gedeelten van het O. Testament behandelen, de 3de: *das Deuteronomium* von F. W. J. Schroeder (1/5 thaler) en de 12de: *die Sprüche Salomo's* von Dr. O. Zoeckler (26 sgr.). De bestemming van dit *Bibelwerk* is bekend en zoo ook de geest waarin het wordt bewerkt. De 3de aflevering, de eenige die ik gezien heb, levert in de vrij uitvoerige „Einleitung" (S. 1—38) het bewijs, dat de auteur kennis heeft genomen van het voornaamste dat tegen de authentie van Deuteronomium

is ingebracht. Doch het heeft hoegenaamd geen indruk op hem gemaakt. Herhaaldelijk verzekert hij, dat Hengstenberg, Hävernick, Schultz en anderen de bezwaren sedert lang hebben weggeruimd. Zoo zag hij zich ontslagen van de moeite om nieuwe solutiën te bedenken en kon hij zich geheel wijden aan het homiletische gedeelte van zijne taak, dat, naar wij hopen, beter zal zijn dan het critische.

Tot de medearbeiders van Lange voor het O. Testament behoort een zeer fantastisch man, Lic. Paulus Cassel, zoo ik wel heb een bekeerd Israëliet. Waarschijnlijk is hij *τὸ κατὰ σάρκα* verwant aan Dr. D. Cassel, die, als aanhangsel tot de vertaling des O. Testament van Dr. Zunz, eene overzetting van de Apocriefen uit den Griekschen tekst heeft in het licht gezonden (Berlin, 1866; 1/3 thaler). Men leest deze vertaling met genoegen. Dr. Cassel heeft zich niet slaafs aan den *textus vaticanus* gehouden, maar, althans in de weinige hoofdstukken die ik opzettelijk heb nagegaan, ook van de varianten een oordeelkundig gebruik gemaakt. Het is alleszins te wenschen, dat ons door een of ander vaderlandsch geleerde eene even leesbare overzetting der Apocriefen worde geschonken. Voegt hij aan zijne vertaling de volstrekt noodige aanteekeningen toe — die wij bij Cassel niet aantreffen — dan verricht hij zeker een verdienstelijk werk. Middelerwijl kan het hier aangekondigde werk — daarenboven een *prodige de bon-marché* — wellicht voor sommigen als surrogaat dienen.

Op het gebied van de geschiedenis en de oudheden van Israël is ditmaal de oogst zeer schraal. Te Jeruzalem zelve gaf Dr. H. Zschokke, Rector des oesterreichischen Pilgerhauses, in het licht: *Beiträge zur Topographie des westlichen Jordans'au*. Mit 4 Tafeln (2/3 thaler). De auteur meent op eene reis langs de Jordaan niet onbelangrijke ontdekkingen te hebben gedaan. De vestingen Phasaëlis en Alexandrium, bij Flavius Josephus, en Acrabatene, 1 *Macc.* V: 13 vermeld, vond hij terug. Doch deze ontdekkingen worden, ook naar zijn eigen oordeel, in de schaduw gesteld door het terugvinden van het oude Gilgal, de eerste legerplaats der Israëlieten na het overtrekken van de Jordaan. De tegenwoordige naam is Tel Djeldjul, wat zeker zoo nauwkeurig mogelijk met Gilgal overeenkomt; de heuvel ligt aan de noordzijde van Wádí Kelt, vlak boven Kasr Hadjla, iets meer noordelijk derhalve dan de plek, op van de Velde's *Map of the holy land* bij gissing met „Gilgal" geteekend. Ondertusschen maakt de wijze, waarop Dr. Zschokke volgens zijn eigen bericht tot zijne ontdekking gekomen

is, haar in mijne oogen zeer verdacht. Hij zocht naar Gilgal en ondervroeg keer op keer zijne leidslieden, daarbij telkens de Arabische consonanten van den naam Gilgal op verschillende manieren uitsprekende; eindelijk wist een der gidsen hem Tel Djeldjul aan te wijzen. Nu zijn de Arabieren bekend wegens hunne hoffelijkheid. Wanneer een van ons op die manier in Palestina naar Leiden of Amsterdam zocht, ik twijfel niet of hij zou ze weldra vinden. Men herinnert zich de Saulcy's ontdekkingen bij de Doode zee. Voorshands kan ik dus nog niet aanraden de ligging van Gilgal op de kaart aan te teekenen. In de geographie van Palestina geldt de regel, dat men om te vinden niet zoeken moet.

Een zeer belangrijk deel van de Israëlietische godsdienstgeschiedenis behandelt Dr. Joseph Langen, Prof. der Katholischen Theologie zu Bonn, in zijn werk: *Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Ein Beitrag zur Offenbarungs- und Religions-geschichte als Einleitung in die Theologie des N. T.* (Freiburg im Breisgau, 1866; 1 4/5 thaler). Men vergunne mij het ditmaal bij de vermelding van dezen titel te laten. Langens boek verdient uitvoeriger critiek dan daaraan in deze aflevering van het Tijdschrift zou kunnen worden gewijd. Ik hoop er weldra op terug te komen.

Laat mij eindelijk hier nog mogen berichten, dat van Dr. M. Heidenheim's *Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung u. Kritik* eene nieuwe aflevering (III Band, II Heft) het licht heeft gezien (Zürich, 1866). Zij bevat eene redevoering van O. F. Fritzsche over de Helvetische geloofsbelijdenis; eene verdediging der authentie van *Joh.* VII: 53—VIII: 11 door E. Graf; een opstel van Prof. Stähelin over de profeten des O. T.; bijdragen tot de bijbelsche geographie (Kades en de 38-jarige omzwerving door de woestijn) door H. Gossley; „Verständigung über die Pentateuch-kritik" en aanteekeningen op *Num.* XXIII: 3; *Ps.* XXII: 16; *Jes.* XL: 3 van den Redacteur. Het is vooral om de laatstgenoemde stukken dat ik deze aflevering van het zich noemende „Vierteljahrsschrift" — het verschijnt nl. zeer ongeregeld — hier vermeld. Dr. Heidenheim verkeert in de meening, dat de meeste en gewichtigste bedenkingen tegen de echtheid van den Pentateuch, tegen de citaten uit het O. Testament in het Nieuwe enz. kunnen worden uit den weg geruimd door — tekstcritiek. Waarom b. v. *Deut.* X: 6 de lezing van den Samaritaanschen Pentateuch niet opgenomen? Waarom niet *Jes.* XL: 3 naar

de aanhaling in de Evangeliën verbeterd? Op die wijze gaat Dr. Heidenheim voort. Het antwoord is niet moeilijk te geven. Dr. H. keurt die lezingen goed, omdat de moeilijkheden moeten worden opgelost; wij nemen ze niet aan, omdat ze volgens de regelen eener gezonde critiek onmogelijk als de ware kunnen worden erkend. Indien de „Verständigung" ten aanzien van den Pentateuch langs dezen weg alleen te verkrijgen is, dan zijn wij er nog zeer ver van af. Waarom geven mannen als O. F. Fritzsche en Prof. Stähelin hunne verhandelingen aan een man, die zijne Joodsche geleerdheid gebruikt om de Christelijke theologie te bederven? Het opstel van E. Graf is hier geheel op zijne plaats.

A. K.

Van *Bunsens Bibelwerk* is dezer dagen Band VIII (Prijs: 2 Th.) verschenen, uitgegeven door Prof. Holtzmann te Heidelberg. Bijna tien jaren zijn verloopen sedert de uitgave van het eerste deel en menig bezitter van dit Bibelwerk zal, dunkt mij, de hoop hebben opgegeven van nog eenmaal dit boek compleet te bezitten. Of druk ik mij te sterk uit, als ik van *hoop* gewaag? Nauwelijks kan ik mij voorstellen, dat bij velen het verlangen naar dit werk in zijn geheel bijzonder levendig zal zijn. De Bunsensche breedsprakigheid was wel is waar bekend; maar wie was op zulk een wijdloopigheid voorbereid? Reeds meer dan 4200 bladzijden groot octavo telt dit bijbelwerk en nog ontbreken twee deelen van de negen.

Daar de verschillende gedeelten van Bunsens boek bij de verschijning in zonderlinge wanorde elkander zijn opgevolgd, bewijs ik wellicht den lezers van dit tijdschrift eenigen dienst, als ik hun herinner wat zij ontvingen en wat zij nog te wachten hebben.

Het geheele werk omvat drie afdeelingen:

I. Bijbelvertaling met ophelderingen.
II. Bijbeloorkonden.
III. Bijbelgeschiedenis.

De eerste afdeeling is, met een inleiding van 394 bladzijden, in 10 stukken (4 Bände) compleet in het licht gekomen. Ook de *bijbel-*

geschiedenis (Band IX) is in het jaar 1865 in haar geheel door Prof. Holtzmann, (die ook de vertaling van het N. T. bezorgde) uitgegeven. Van de *bijbeloorkonden* zijn twee lijvige Halfbände (Band V), de oorkonden omtrent pentateuch en historische boeken des O. T. bevattende, nog bij Bunsens leven verschenen. Voegt men daarbij den nu te bespreken achtsten Band, waarin de oorkonden tot het N. T. behoorende zijn behandeld, dan is het duidelijk, dat de nog ontbrekende vier Halfbände de overige oorkonden voor het O. T. zullen moeten bevatten, zoover die betrekking hebben op de profetische en poëtische boeken. Deze deelen kunnen, naar luid van eene mededeeling der uitgevers dd. Nov. 1864, thans, na de verschijning van den 5den Halfband 2de helft, voor de uitgave worden gereed gemaakt.

Ik wensch hier niet te treden in eene beoordeeling van het plan, zooals het door Bünsen voor dit geheele bijbelwerk werd ontworpen en waarnaar het grootendeels ook door hem werd voltooid. Slechts in zoover het op het voor ons liggende deel betrekking heeft moet ik dit ontwerp een oogenblik ter sprake brengen.

Herhaling en tegenspraak: ziedaar de twee klippen, waarop men vooral gevaar loopt te verzeilen bij een werk van zóó grooten omvang een werk, dat daarenboven door meer dan één auteur wordt geschreven. Ik zal niet beweren, dat beide deze klippen steeds gelukkig vermeden werden. *Herhaling* was onvermijdelijk, nadat reeds in de inleiding op het geheele werk (CCCXCIV bladz.) zoo vele bijzonderheden van de bijbelsche Isagogie waren ter sprake gebracht. Ook werden de grenzen tusschen de z. g. bijbeloorkonden (Afdeeling II) en bijbelgeschiedenis (Afd. III) niet scherp genoeg afgebakend. *Tegenspraak* kon nauwelijks uitblijven, daar wij hier te doen hebben met een boek, dat bestemd is om de lezers bekend te maken met de resultaten, die op het gebied der wetenschappelijke bijbelstudie tot op den jongsten tijd verkregen zijn. Ik gevoel levendig in hoe groote moeilijkheid zich de geleerde bewerkers van de laatstelijk verschenen deelen gewikkeld zagen, toen zij er zich toe zetten om Bunsens nalatenschap voor de pers gereed te maken. Dit mag vooral van Prof. Holtzmann gezegd worden. Hem toch viel een gedeelte ter bezorging te beurt, waarvoor door Bunsen juist zóóveel gereed was gemaakt, als geschikt was om een conscientieusen en in dezen zelfstandig oordeelenden bewerker in groote verlegenheid te brengen. Is het reeds een zeer zware taak het niet-geleerde publiek eenigermate op de hoogte te brengen van de isagogische vraagstukken die thans hangende zijn, dubbel moeilijk wordt zulks als men zijne lezers gedeeltelijk uit de oogen van een

ander moet laten zien. Wie daarin belang stelt kan uit de voorrede van Holtzmann op Band VIII zien, wat door hem aan Bunsens papieren werd ontleend. Hij zal dan tevens erkennen, dat de uitgever wel deed zich aan des overleden schetsen en wenken niet onvoorwaardelijk te binden. Jammer dat de titel: BUNSENS BIBELWERK den heer Holtzmann niet veroorloofde nog één stap verder te gaan en alle aanteekeningen van den heer Bunsen aan hare plaats te laten. Dit deel der bijbelsche oorkonden zou er niet minder op geworden zijn.

Maar het wordt tijd, dat wij, naar de eischen van ons letterkundig overzicht, een kort verslag geven van hetgeen ons in dit deel aangeboden wordt.

De stof (oorkonden van het N. T.) is in twee boeken verdeeld, waarvan het eerste de 4 Evangeliën, het tweede de overige boeken des N. T. behandelt.

In het eerste boek wordt zoowel het Synoptische als het Johanneïsche „raadsel" uiteengezet en.... opgelost, en van die oplossing een aanschouwelijk beeld ontworpen door de mededeeling van den evangelischen tekst eerst zonder, later met het 4de Evangelie, in de orde waarin de verhaalde dicta et facta worden geacht elkander te hebben opgevolgd. De vereeniging der drie eerste Evangeliën tot een geheel wordt *Synopse*, die van de gezamenlijke Evangeliën wordt *Harmonie* geheeten.

In het tweede boek (opschrift: *de geschiedenissen en geschriften van Jezus' jongeren en van andere apostolische mannen*), dat nagenoeg geheel van Holtzmanns hand is, vindt men in de 1ste plaats een kritische beschouwing van de Handelingen der Apostelen; daarna een algemeen overzicht van den apostolischen tijd met zijne richtingen en partijen; eindelijk eene derde afdeeling, waar achtereenvolgens gehandeld wordt 1) over de paulinische brieven, 2) over de openbaring van Johannes, 3) over de pastorale brieven, den brief aan de Hebreën en de Katholieke brieven, 4) over de apokriefe Evangeliën. Een aanhangsel (van Bunsen afkomstig) bevat een eigenaardige, door Holtzmann niet gedeelde, beschouwing van de brieven van Jacobus, Petrus en Judas in hun onderlinge betrekking.

Gewis zullen de lezers van dit Tijdschrift vooral omtrent het Johannes-raadsel en de wijze waarop het hier opgelost wordt het een en ander wenschen te vernemen. Wat Holtzmann van de Synoptici denkt, heeft hij in zijn vóór eenige jaren uitgegeven werk genoegzaam uiteéngezet. Ten aanzien van de overige boeken des N. T.

schijnt zijn onderzoek hem niet tot belangrijke resultaten te hebben geleid [1]. Wenden wij ons dus tot het Johannes-Evangelie en zien wij, wat daaromtrent geleverd wordt.

Na een beknopte karakteristiek van het Johannes-probleem levert de Schr. ons op blz. 63—77 een kort maar zaakrijk overzicht van de geschiedenis der Johanneïsche kritiek, waarbij evenmin de arbeid der hedendaagsche fransche geleerden als die van onze landgenooten Meijboom, Scholten [2] en Stemler wordt voorbijgegaan.

De harmonie van Johannes met de Synoptici wordt door H. (naar aanleiding van Bunsens schetsmatige uiteenzetting) aanschouwelijk voorgesteld door een afdruk van den geheelen Johannes-text met tusschengevoegde pericopen aan Lucas ontleend. Waarlijk men moet verwonderlijk sterk zijn in het geloof, dat langs dezen weg de waarheid te vinden is, om in deze dusgenaamde harmonie wezenlijke harmonie te erkennen valt. Wat al vreemde sprongen moet niet Lucas doen, om gelijken tred te houden met den zoo kalm voortwandelenden Johannes! Wat al zonderlinge voorstellingen moet de aandachtige lezer zich vormen van de wording der Synoptische traditie, om te kunnen aannemen, dat Johannes toch eigenlijk de eenige is, die trouw bleef aan de Chronologie. Inderdaad, wij meenden dat wij in het jaar 1866 zouden verschoond blijven van zulke harmonistische kunstenarijen, vertoond door mannen, die de waardigheid eener wetenschappelijke betrekking hebben op te houden [3].

---

[1] Zelf zegt hij in de voorrede bl. VII: „So aber da mir von noch ungedruckten Arbeiten des seligen Verf. nichts zu Gebote stand, als das allgemeine Schema, mit welchem ich diese Vorbemerkungen abschliesse, kann ich in dem Wenigen, was über die kathol. Briefsammlung beizubringen war, nur vortragen, was sich in Uebereinstimmnng z. B. mit dem Urtheile von Reuss („Geschichte der H. S. N. T.") mir selbst als Ergebnisz der Forschung herausgestellt hat."

[2] Welcher," zoo heet het van Scholten op bl. 70, „in einem der eingehendsten und gründlichsten Werke, welche diese ganze Literatur aufzuweisen hat, mit adlerscharfen Auge die Grund- und Umrisse der idealen Anlage des Evangeliums im Allgemeinem, wie auch die einer höhern Vorstellungsweise entflossenen Striche und Züge im einzelnen nachzuzeichnen versuchte."

[3] Hoezeer ook geneigd om de verzachtende omstandigheid te laten gelden, dat het hier *Bunsens* schets was, die *Holtzmann* had uit te werken; wij vragen: mocht een hoogleeraar in de theologie door zijn naam zekere autoriteit leenen aan zoo onhoudbare hypothesen als die van den geniaal-oppervlakkigen dilettant-theoloog *Ritter von Bunsen*? Wat zegt dezelfde Holtzmann over dit onderwerp in zijne voorlezing te *Karlsruhe* gehouden en onlangs met die van Blüntschli, Rothe en Schenkel onder den titel *Aufgaben des Christenthums*

Maar ik zou gaan vergeten, dat ik in dit literarisch overzicht slechts te refereeren heb. Welnu, als een staaltje van deze modern-antieke harmonistiek deel ik hier de plaatsen mede uit het Lucas-Evangelie, zooals zij in het 4de Evangelie worden ingelascht, om eene behoorlijke chronologie te vormen.

Lucas.		Johannes.		
III.	1—14, 21, 22	na	I.	18.
	15—18	naast		19—24.
V.	1—11	na		52.
XIX.	45, 46	naast	II.	14, sq.
VI.	1—4	} na	III.	21.
IV.	1—12			
X.	38—42			
XI.	1—13			
III.	19, 20	} na	IV.	41.
IX.	51—56			

---

in der Gegenwart in het licht verschenen? Terwijl hij met groote zekerheid de wordingsgeschiedenis der Synoptische Evangeliën verhaalt, waagt hij zich niet aan eenige oplossing van het Johannes-raadsel en houdt alleen het bestaan van dit raadsel voor wel bewezen. „Wie sich auch," zegt hij, blz 57, „das viel verschlungene johanneische Räthsel lösen mag, als auf dem Wege zur Lösung begriffen sind vorab nur Diejenigen anzuerkennen, die es wagen, sich seines ganzen Umfanges bewusst zu werden. Erst wenn man die beiden Lichtbilder, wie sie die Gestalt Christi im Spiegel der synoptischen und in dem der johanneischen Darstellung reflektirt, in der Verschiedenheit ihrer Umrisse und Maaszverhältnisse deutlich wahrgenommen, lässt sich die weitere Frage beantworten, ob nicht dennoch beide zum Zweck einer Art von stereoskopischem Sehen arrangirt werden können, sodass schlieszlich ein einheitlicher Eindruck erfolgt. Zum mindesten wird man gestehen müssen, dass schon das synoptische Christusbild einen Höhepunkt erreicht, von dem aus eine johanneische Darstellung von vornherein als begreiflich und möglich erscheint." — Men ziet: aan een eigenlijke oplossing wordt hier nog nauwelijks gedacht, terwijl in Bunsens Bibelwerk de zaak door denzelfden geleerde als reeds uitgemaakt wordt voorgesteld. Arm publiek! — Overigens bevelen wij gaarne bij deze gelegenheid de lezing aan van de genoemde voorlezingen, waarvan wij de onderwerpen hier laten volgen: 1°. Die kritische Theologie und das Glaubensbedürfnisz der heutigen Welt, vom Standpunkte eines Nicht- geistlichen" (Dr. Bluntschli), een model van populaire voorstelling voor beschaafde hoorders. 2°. Dr. Holtzmann, die Entstehung der Evangelien;" vooral de zoo ingewikkelde synoptische questie is hier met veel talent uiteengezet. 3°. „Dr. Rothe, ein geschichtlicher Blick auf die Lehre von der Person Christi." 4°. „Dr. Schenkel, die Aufgabe der protestantischen Kirche in der gegenwärtigen Zeit."

Lucas.		Johannes.	
IV. 14, 15	naast		43—46.
VII. 1—10	„		46—54.
IV. 31—44. V. 12—39. VI. 6—49. VII. 11—34. VIII. 1—55. IV. 16—30. IX. 1—8.	na		54.
IX. 57—62. 10. 1—37. XI. 14—53. XII. 1—59. XIII. 1—20.	na	V.	1.
IX. 10—17	naast	VI.	1—13.
18, sq.	„		66, sq.
28—50. XVII. 1—4	na	VII.	1.
XIII. 22—XVI. 31. XVII. 5—10	„		9.
XX. 1—XXI. 4	„	X.	21.
XVII. 11—XVIII. 30	„	XI.	44.
XXII. 1, 2	naast		45, 46.
XVIII. 31—XIX. 28	na		57.
VII. 36 sq.	naast	XII.	1 sq.
XXII. 3 sq.	„		9—11.
XIX. 29—44	„		12—19.
XIX. 47, 48. XXI. 5—37	na		50.
XXII. 7—30	naast	XIII.	1—30.
31—38	„		31—38.

De parallele teksten in de lijdensgeschiedenis leveren niets bijzonder op, weshalve zij hier ook niet behoeven vermeld te worden. Van meer belang zijn de twee excursen, bij deze Harmonie behoorende, waarvan de eerste over Jezus' feestreizen naar Jeruzalem, de tweede over zijn doodsdag handelt. De strekking van beiden is, de juistheid der johanneïsche chronologie tegenover de synoptische te doen uitkomen.

In het eerste aanhangsel vinden wij de gewone bewijsgronden voor de Johanneïsche chronologie voor zoover die aan de synoptische traditie zelve kunnen worden ontleend. Van Chavannes en zijne nauwkeurige berekeningen van Johanneïsche data, die dezen geleerde, blijkens zijne verhandeling in de Revue van Colani 1863, tot het aannemen van meerdere nauwkeurigheid bij den 4den Evangelist deden overhellen, wordt hier geen melding gemaakt. 't Is jammer, dat men zich bij deze en dergelijke onderzoekingen niet steeds vóór alle dingen afvraagt: Zal het zelfs der scherpzinnigste dialektiek ooit kunnen gelukken voor de Johanneïsche voorstelling van Jezus in haar geheel

en in alle details een grooter mate van historische waarschijnlijkheid te vindiceeren dan voor die der synoptische? En zoo deze vraag ontkennend *moet* beantwoord worden, iets, waaraan toch geen onbevangen historicus twijfelen kan, wat baat het dan of men ten gunste van het chronologische raam van Johannes het een en ander kan in het midden brengen?

Wat valt er ook, wel bezien, voor deze questie af te leiden uit de apostrophe aan Jeruzalem bij Mattheus 23, 37 en Lucas 13, 34, *ποσάκις ἠθέλησα κ. τ. ἑ.*? Is het a priori reeds onwaarschijnlijk, dat deze beide Evangelisten dit woord zouden hebben opgenomen, indien de traditie gebood bij dit *ποσάκις* te denken aan herhaalde pogingen van Jezus om Jeruzalems inwoners te bekeeren en dus aan herhaalde reizen naar de hoofdstad door den Messias in zijne qualiteit ondernomen: hoe is het toch mogelijk, dat het meerendeel der exegeten voortdurend den duidelijken zin dezer woorden, die bij Matth. van vs. 34 één doorloopende godspraak vormen, blijft voorbijzien! En toch had onze van Hengel vóór ruim 40 jaar daarop, wat Matth. 23, 34 betreft, reeds gewezen in zijne Annotatio in nonnulla loca N. T. Toch heeft Strauss niet lang geleden [1]) op nieuw het onmiskenbare van het citaat (verg, Luc. 11, 49) doen uitkomen. Toch laat het *διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω κ. τ. ἑ.* zich niet wel anders dan als godspraak verklaren. Toch mist men bij de gewone opvatting van Matth. 23, 37 het noodige verband tusschen de qualificatie van Jeruzalem als de profetenmoordende stad en den wensch om hare kinderen te behouden [2]). Genoeg: al wat door Holtzmann, op voorgang van Bleek en anderen, uit de synoptici is bijeengezameld om als bewijs te dienen voor Jezus' vroeger optreden in Jeruzalem, kan ten hoogste waarschijnlijk maken, dat hij daar niet geheel onbekend is geweest, toen hij er zijn plechtigen intocht hield, maar is volstrekt onvoldoende om aan de Johanneïsche verhalen in questie iets van het onhistorische karakter te ontnemen.

In het tweede aanhangsel wordt een zeer uitvoerig verslag gegeven van den strijd over Jezus' sterfdag (14 of 15 Nisan). Eerst vinden wij hier alle oude en nieuwe bezwaren opgesomd tegen het synoptische bericht, en de formele bewijsvoering beproefd, dat de vierde Evangelist in dezen beter is ingelicht. Als wij nu na al die argumen-

[1]) Zie zijn opstel in Hilgenfeld's Tijdschrift van 1863.

[2]) 't Is hier de plaats niet om dit breeder aan te toonen. Ik hoop er later op terug te komen.

ten gehoord te hebben denken, dat de zaak voor goed beslist is in het belang van de Johanneïsche chronologie, hooren wij plotseling tot onze verbazing: „aber kaum minder einleuchtend ist das umgekehrte Verfahren.” En wat is het laatste woord? Het was reeds uitgesproken in het „Leben Jesu”, d. w. z. in het ten vorigen jare (1865) uitgegeven 9de deel van Bunsens Bibelwerk, en wel in deze stelling: „das neue Bundesmahl war ein Passahmahl seiner ganzen äuszern Anordnung nach, obwol am Tage vor dem jüdischen Passahmahl abgehalten.”

Twee bladzijden vroeger, bij het betoog dat Paulus (1 Cor. 5, 7) op de zijde van Johannes staat, heette het: „ein am ersten Festtag geschlachtetes Passahlam ist ein für das jüdische Bewusstsein kaum vollziehbarer Gedanken.” Zou het bij deze „voorloopige verzoening” tusschen de synoptici en Johannes, ook niet mogen heeten: „ein Passahmahl am Tage vor dem Passahmahl abgehalten ist ein für das jüdische Bewusstsein kaum vollziehbarer Gedanke?”

Op het gebied der Johannes-literatuur is dezer dagen een zeer dun boekske verschenen, dat vooralsnog althans niet meer dan op den titel van „curiosum” kan aanspraak maken. Ofschoon maar weinige bladzijden tellende en voor 7 1/2 silbergroschen te koop, meldt het zich aan als:

Das Evangelium Johannis,
nach dem Grundtext (Codex Sinaiticus)
getreu wieder gegeben.

Allerlei vragen komen hier op. Behelst dan de Sinaïticus alleen den grondtext? Is deze Zurichsche predikant (want dat is de schrijver, zooals wij zien zullen) de eerste die den Johannes-text naar den Sinaïticus *getrouw* zal kunnen uitgeven? Heeft Tischendorf ons zoo schandelijk om den tuin geleid, toen hij in zijn Russisch prachtwerk het Johannes-Evangelie met nauwelijks noemenswaardige afwijking van den thans gebruikelijken text meedeelde! Of hebben wij met eene mystificatie te doen als ons hier een „*getrouwe*” reproductie van den Johannes-text wordt geleverd, die maar ongeveer een 70tal verzen bevat? [1])

---

[1]) Zie hier wat ons als echte Johannes-text wordt gegeven:
Joh. I. 1–5; 19–27; 29 en 30.
II. 1; 3; 4; 7; 12–16; 18.
IV. 3; 47; 48; 50; 53.

Laat mij zeggen wat ik van deze vreemde zaak begrepen heb.

De heer *J. R. Tobler*, V. D. M. Turicencis, gelijk hij zich op den titel noemt, sprak reeds in 1858 [2]) de meening uit, dat er in het 4[de] Evangelie echte historische bestanddeelen en juiste geographische aanwijzingen tusschen den overigens onhistorischen inhoud verborgen liggen. Hij meende de identiteit van den auteur van dit Evangelie en dien van den brief aan de Hebreën te kunnen aantoonen en hield daarvoor Apollos, die, met name wat het 4[de] Evangelie betreft, wel zóó veel aan den omgang met Johannes, den Apostel, zou hebben te danken gehad, dat daaruit de kerkelijke traditie omtrent dit Evangelie zou te verklaren zijn.

Blijkens het voor ons liggende boekje heeft Tobler zijne hypothese aangaande den Johanneïsehen hoofdstam van het 4[de] Evangelie nog niet laten varen, maar haar in een andere richting uitgewerkt. Volledige opening van zaken verkrijgen wij hier nog niet. Wat de auteur ons geeft is niet meer dan eene voorloopige mededeeling. De resultaten van zijn onderzoek deelt hij ons in de voorrede mede en wel in den vorm van een paar stellingen waarvan wij hier den hoofdinhoud laten volgen:

1. De Apostel Johannes heeft inderdaad de hoofdstukken van zekere levensgeschiedenis van Jezus te boek gesteld.

2. Hij deed dit in zijne moedertaal (Hebreeuwsch-Arameesch).

3. Zijn boek, in dien vorm minder voor een grooteren kring van lezers geschikt, werd door een Hellenist in 't Grieksch overgezet en te gelijk een weinig uitgebreid.

4. Hiervan moet men onderscheiden de grootere Excursen en Supplementen die, zoowel wat de dogmatiek als wat de disciplina ecclesiastica aangaat, een eigenaardige kleur dragen en waardoor het oorspronkelijke Apostolische werk werd afgerond.

Joh. V. 2 (alleen het woord $\beta\eta\vartheta\zeta\alpha\vartheta\alpha$ = ביצאתא d. i. „bij het uitgaan"); 5 (hier wordt het getal 38 = חל d. i. „een onheilige"); 6; 8; 16.
IX. 1-3; 6; 7.
X. 24, 25.
XI. 3; 7; 17; 20; 21; 35; 36; 38; 39; 41; 44; 53.
XII. 12; 30.
XIII. 22.
XVIII. 3-5; 7; 8; 12; 28-31.
XIX. 16; 21; 26; 27; 38; 42.
XX. 1; 2; 10; 18; 26; 27.

[2]) Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannisfrage insbesondere.

Wij willen ons niet aan voorbarigheid schuldig maken door een oordeel uit te spreken over eene zaak, waarvan nog maar de ruwe omtrekken ons zijn bekend gemaakt. Intusschen kunnen wij niet ontveinzen, dat voor eene methode als deze allerminst grond schijnt te bestaan bij een Evangelie zóó uit één stuk als het kanonieke Johannes-Evangelie. Ook levert de zonderlinge cacographie, die voor Urtext moet doorgaan, geen bijzonder gunstig omen voor des auteurs bevoegdheid om voor het Johannes-raadsel als Oedipus op te treden. Zie hier eenige monstra lectionis:

I 19 *απεσειλαν. ιερις.* I 20 *ιμι* (daarentegen vs. 21: *ειμι*). I 29 *βλεπι.* ib. *ὁ ερων* (voor *αιρων*). II 12 *εμιναν*, vs, 13, *ις* (*εις*), vs. 18 *σημιον* en *δικνυεις.* IV 47 *ἡκι* (*ἡκει*), 48 *σημια* etc.

Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht durch C. J. Riggenbach, Th. Dr. Prof. *Sammt einem Anhang über die Mosaische Stiftshütte.* (Basel, 1866, 195 bladzijden, 1 Thaler.)

Aan den wensch van Volkmar, dat zijn „Urspung unserer Evangeliën" zoo streng mogelijk zou worden nagegaan en beoordeeld, voldoet hier *pro virili parte* Prof. Riggenbach. Zijn boek is geschreven „mit besonderer Rücksicht auf Volkmar." Nadat in eene korte Inleiding de stand der quaestie is blootgelegd, wordt eerst het 4[de] Evangelie kort gekarakteriseerd, daarna komen de getuigen voor zijn vroegtijdig bestaan ter sprake en wel achtereenvolgens: 1. Die einzigen alten Gegner der Echtheit; 2. die frühsten unbestreitbaren Zeugen für Johannes; 3. die Quartodecimaner und das Ev. Joh.; 4. Spätere Haeretiker und ein Widersacher, die für das Ev. zeugen; 5. die apostolischen Väter; 6. die ältern Gnostiker und die frühste Apokryphen-literatur; 7. Justinus Martyr; 8. Schluss. Het aanhangsel dat met den inhoud van het boek zelf niets gemeen heeft, levert eene nalezing op des schrijvers onderzoek naar den Moz. tabernakel. — Uit bovenstaande opgaven blijkt duidelijk genoeg, welke bijzonderheden door den schrijver worden behandeld; welke hij de meest gewichtige acht, worde hieruit opgemaakt dat de §§ over den Pascha-strijd, over de Apostolische vaders en over Justinus met de grootste zorg bewerkt zijn. Overigens is het hier de plaats niet om deze nieuwe apologetische proeve te beoordeelen. Men meldt ons, dat Dr. J. C. Matthes voornemens is, de uitwendige getuigenissen over het 4[de] Evangelie, naar aanleiding der opstellen van den Hoogleeraar Hofstede de Groot, monographisch te behandelen; wellicht vindt hij gelegenheid om ook Riggenbach te bespreken.

De zevende editie van Winers Grammatik op het N. T., thans bezorgd door Dr. Gottlieb Lünemann, prof. te Göttingen, wordt aangekondigd, als eene uit de schriftelijke nalatenschap van Winer en naar de laatste resultaten der wetenschap vermeerderde en verbeterde.

A. D. L.

Dr. Dan. Schenkel, *Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung.* Zwanzig Betrachtungen. Wiesbaden 1867. Erste Abtheilung. — Een half populair, half wetenschappelijk geschrift, waarmede de schrijver bedoelt, de volkomene harmonie van het christendom met „die Cultur der Gegenwart" in het licht te stellen, en aan te toonen, wat van beide zijden geschieden moet, zal de vrede tusschen deze twee hersteld worden. De vier hoofdrubrieken, waaronder de schrijver zijne stof zamenvat, zijn: 1. Die Religion. 2. Die Bibel. 3. Das Christenthum in der Vergangenheit, en 4. Das Christenthum in der Gegenwart. Veel goede gedachten, maar over het geheel niet scherp genoeg bepaald, en soms essentiele verschilspunten meer of minder achter klinkende woorden en termen verbergend. Men zou niet vermoeden, dat dit geschrift het resultaat is van eene meer dan twintigjarige studie, of dat althans enkele gedeelten daarvan, gelijk de schrijver verklaart, reeds voor meer dan twintig jaar begonnen, en weder terzijde gelegd zijn. Een bepaald oordeel kan evenwel eerst uitgesproken worden, als ook de tweede en laatste afdeeling verschenen zijn zal.

M. W. Drobisch, *Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit.* Leipz. 1867. Eene interessante studie, waardoor de schrijver de overtuiging wekken wil, dat de „moralische Statistik" wel is waar tot een determinisme leidt, maar niet tot dat uitwendige hetwelk den mensch maakt tot niets dan een deel der maschine van het natuurmechanisme, veeleer tot een inwendig psychologisch determinisme, dat, zonder den invloed der buitenwereld op onzen geest te laag aan te slaan, toch aan den geest eene voldoende en steeds toenemende onafhankelijkheid van de natuur verzekert, en dat met de zedelijke belangen niet slechts in geenerlei tegenspraak komt, maar veeleer daarvoor noodzakelijk is.

H.

De oogst der twee laatste maanden is voor de geschiedenis van kerk en dogma zoo overvloedig, dat ik mij tot een zeer beknopt overzicht der nieuwste boeken en verhandelingen beperken moet.

Als vervolgwerken, reeds door vroeger verschenen gedeelten algemeen bekend, heb ik te noemen:

Het 2de deel der nieuwe uitgave van Baur's *Paulus* door Zeller (zie Theol. Tijdsch. I, blz. 134). Dit gedeelte, niet meer door den schrijver zelven herzien, is onveranderd overgedrukt, behoudens eenige verwijzingen naar stukken van Baur van latere dagteekening. Bovendien heeft Zeller bl. 72—88 aan het hoofdstuk over den brief aan de Philippensen toegevoegd de verhandeling van Baur over dat onderwerp uit de Theol. Jahrb. VIII. 1849, en aan het einde van het werk als derde aanhangsel gegeven het stuk over de beide brieven aan de Thessalonicensen uit de Theol. Jahrb. XIV. 1855.

Van Baur's „*Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*", uitgegeven door zijn zoon F. F. Baur, is verschenen het 3de deel (Band II) bevattende „*das Dogma des Mittelalters*" De indeeling is dezelfde als in het Lehrbuch der Dogmengeschichte, zoodat het geheel behandeld wordt in twee perioden: van Gregorius I tot Anselmus, en dan tot aan de hervorming.

Aan de serie van: „*Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der lutherischen Kirche*" is weder een deel toegevoegd: *Johannes Bugenhagen* door Dr. K. P. T Vogt, Prof. te Greifswald, een boek van 442 bl. voor *f* 2.60, Elberfeld bij Friderichs. De schrijver heeft de citaten uit Bugenhagens geschriften niet gespaard, omdat deze nog niet verzameld zijn en de afzonderlijke gedeelten moeilijk zijn te verkrijgen.

Mede als voortzetting van vroegeren arbeid komt hier in aanmerking het 12de deel der „*Etudes sur l'histoire de l'humanité*" van den Belgischen hoogleeraar F. Laurent. (*f* 3.75). Dit deel behandelt: *La philosophie du* 18*e siècle et le christianisme.* In welken geest dit boek geschreven is, zal men aan niemand behoeven te zeggen die de vroegere deelen kent. Dit onderwerp leende zich bij uitnemendheid voor de bestrijding van het clericalisme, waarvan Laurent zich een levenstaak heeft gemaakt. Afgezien van dat pragmatisme, verdient het boek belangstelling, om den gemakkelijken vorm en de vele bijzonderheden en curiosa, waarmede de algemeen bekende geschiedenis wordt geïllustreerd.

Door de historische commissie van de koninklijke academie te Munchen wordt, onder bescherming en met subsidie van koning Maximiliaan II, een algemeene „*Geschichte der Wissenschaften in Deutsch-*

land. Neuere Zeit" gepubliceerd. Daarvan zijn nu weder twee deelen verschenen: *Geschichte der protestantischen Theologie* van Dr. J. A. Dorner (924 blz. à *f* 5.35) en *Geschichte der katholischen Theologie* von Dr. Karl Wenner, Prof. in St. Pölten (650 bl. à *f* 4.10). Bijna de helft van het werk van Dorner (420 bl.) is aan de periode der hervorming gewijd, en in het overige bekleeden de andere protestantsche landen een zeer ondergeschikte plaats naast Duitschland. De karakteristiek van den tegenwoordigen toestand in Nederland is weder zoo, als wij die van de duitsche openbaringsgeloovigen gewend zijn. Door hun officieelen zegsman Köhler laat ook Dorner zich onderrichten, dat de school van Scholten en die van Opzoomer „dem religiösen Volksgeiste in Holland nicht genügen." De mannen daarentegen „auf deren innern Kraft die Hoffnung der holländischen Kirche ruht" zijn „aus- „zer dem practisch bedeutenden Heldring und van Rhijn, die Theo- „logen van Oosterzee und Doedes, jetzt mit Ter Haar, Professoren in „Utrecht, Chantepié de la Saussaije im Haag, und Beets." Men veroorlove ons de vraag: is dit Köhlerglaube of Wissenschaft? Intusschen de „Wissenschaft" ontbreekt hier evenmin als in de vroegere werken van Dorner. Dit wordt ook ten volle erkend in eene zeer gunstige recensie van Alex. Schweizer, in de Prot. Kirchenzeitung, 1867 N°. 2 en 3.

Wanneer wij nu verder de werken rangschikken naar tijdsorde van de daarin behandelde onderwerpen, komt de voorrang toe aan een nieuwe uitgave van de Latijnsche Kerkvaders der 7 eerste eeuwen, bezorgd door de keizerlijke academie van wetenschappen te Weenen. De titel luidt: *corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis academiae litterarum caesareae Vindobonensis.* De academie is begonnen met een der medearbeiders, A. Reifferscheid, naar Italie te zenden om de oudste patristische handschriften te onderzoeken, terwijl dezelfde taak in Zwitserland toevertrouwd is aan Carolus Halm. Het resultaat van deze onderzoekingen is reeds vroeger gepubliceerd. Nu is er een begin gemaakt met de uitgave van *Sulpicius Severus,* bewerkt door Car. Halm. Tot regel is gesteld, dat in het kritisch apparaat niet anders zal worden opgenomen, dan hetgeen wezenlijk voor vaststelling van den tekst van belang is. Voor dit en alle volgende stukken is de prijs bepaald op 2 fl. per 24 vel.

Ph. Hergenröther heeft uitgegeven: „*Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete*" een, door de (katholieke) theologische faculteit te Würzburg, reeds vroeger bekroond antwoord op eene prijsvraag (*f* 0,75). Een beknopte compilatie van historische

bijzonderheden, bruikbaar bij de geschiedenis der interpretatie, minder bij die van het dogma.

Ook eene patristische monographie heb ik te vermelden: Dr. Ernst Gaâb, Pfarrer te Steinsfeld bij Weinsberg in Wurtemberg, heeft gegeven: „*Der Hirte des Hermas. Ein Beitrag zur Patristik*". Basel, Verlag von Felix Schneider ƒ 1.30. Om den vorm zal de schrijver weinig lof inoogsten. De grieksche citaten zijn een doorloopende cacographie. Bij gemis van inhoudsopgave is men genoodzaakt die onder het lezen zelf op te schrijven om den weg te vinden in de ordelooze distributie. Weegt het degelijke van den inhoud op tegen die gebreken? Ten minste wel het zeldzame. Deze schrijver onderscheidt zich door een eenigzins hartstochtelijke ingenomenheid met den Pastor Hermae. Hij schijnt niets te gevoelen van de verveling die het geschrift bijna aan ieder ander inboezemt. Maar daarover valt niet te twisten, Dr. Gaâb houdt den Pastor voor het werk van een christen te Rome, die werkelijk tijdgenoot was van Clemens en, al is hij niet de Hermas van Rom XVI: 14, toch ook Hermas zal geheeten hebben, bl. 56, 59, 145. Wij hebben dus hier een verdediging der authenticiteit van dit geschrift, dat tegenwoordig zoo goed als door allen voor een product der 2de eeuw wordt gehouden. In 3 §§ bl. 3—34 wordt eerst een zeer oppervlakkig overzicht gegeven van de geschiedenis der opvatting van het boek. De canon van Muratorius, die als auteur den broeder van Paus Pius I noemt, wordt bl. 4 vg. en 14 vg. als geheel ongeloofwaardig ter zijde gesteld. De vergetelheid waarin het boek later is geraakt wordt verklaard uit de verbastering der kerk, waardoor zij den zin verloor voor het ascetisch rigorisme van den schrijver bl. 14—16, en daarmede tevens den sleutel voor de typische taal der profetie bl. 17. Toen in den nieuweren tijd het boek weder meer de aandacht begon te trekken, werd het door Mosheim bl. 20 en Neander bl 21 vg. geheel miskend, terwijl de Tubinger school, onder leiding van Baur, ook daarop hare gewelddadige Tendenz-kritiek toepaste bl. 24—34. Ein Hirte ist nicht ein Catechet" zegt Gaâb, en nog eens: „Hermas gibt kein Compendium der Dogmatik oder Moral, er übt ein Hirtenamt" bl. 27. Wie heeft ooit het tegendeel beweerd? Maar kan daarom een ascetisch geschrift ook niet een bepaalde type van godsdienstig leven vertoonen? Zelf geeft Gaâb later een uitvoerige beschrijving van het leerbegrip des Pastors bl. 73—102. Wat hebben Baur en Schwegler anders gewild, dan een karakteristiek van dat geschrift te zoeken, waardoor zij daaraan een rechtmatige plaats in den ontwikkelingsgang der kerk konden aanwijzen? De eigenlijke hoofdinhoud van

het geschrift bestaat nu verder in een behandeling der studiën over den Pastor van Jachmann (1835) bl. 34—51, Hefele (in de prolegomena van zijne Patres apostolici) bl. 51—62, Hilgenfeld (Apostolische Väter) bl. 62—124, Lechler (das apostolische und nachapostolische Zeitalter) bl. 125—129, Uhlhorn (in Herzog's Encyclopaedie) bl. 129—141, Thiersch (die Kirche im apostolischen Zeitalter) bl. 141—169 en Lipsius (in Hilgenfelds Zeitschrift für Wissensch. Theol. 1865 en 1866) bl. 169—198, waarop dan eene korte peroratie volgt bl. 198—203. Zonder in extenso na te gaan, wat tegen elk van dezen wordt aangevoerd, deel ik nog alleen eenige bijzonderheden mede, die tot waardeering van Gaâb's kritiek kunnen dienen. De Pastor behoort tot het eerst begin van den na-apostolischen tijd. De vervolgingen, waarvan gesproken wordt, zijn niet die onder Trajanus, maar de vroegere onder Nero of Domitianus bl. 66—70, De zinspeling op het misbruik der sorores subintroductae bewijst niet daartegen, want men moet aannemen dat dit misbruik, als het hier reeds vermeld wordt, ouder is dan men gewoonlijk stelt bl. 56—59. De leertype kan evenmin judaïstisch als paulinisch heeten. Zij laat zich het best vergelijken met die van den brief van Jakobus. Bepaald zedelijk-practisch blijft zij buiten de Gegensätze, door de Tendenzkritiek gefingeerd bl. 73—102. Evenmin als Clemens was Hermas een partijman, zoodat de nadere betrekking tusschen hen Visio II. 4 ondersteld, geen bezwaar oplevert bl. 105. De uitdrukkingen, waarin men betrekking tot de Gnosis gemeend heeft op te merken, kunnen voldoende verklaard worden uit de sporadische gnostiek van de 1ste eeuw bl. 105—107. Ten opzichte van het Montanisme is de verhouding van den Pastor die, van vroegere ware profetie tot latere valsche bl. 107—113. Eigenlijke citaten uit het 4de Evangelie zijn niet aan te wijzen, maar sommige uitdrukkingen maken het waarschijnlijk, dat Hermas het zoowel als de Synoptici gekend heeft bl. 116—118. Met deze resultaten staat de schrijver tegenover al de anderen wier opvatting hij recenseert. De eenige van hen, voor wien hij sympathie betoont, is Thiersch „der hervorragende Theologe der Gegenwart, dem wir das glaubige Verständniss der Wiegenzeit unserer allerheiligsten christlichen Religion verdanken, den auch die trüben Sturmfluthen des besonders auf die Geschichte des Urchristenthums sich werfenden Unglaubens nicht wankend machen.” Maar Thiersch heeft een eigen hypothese voorgedragen, dat de oudste bestanddeelen van den Pastor wel zouden dagteekenen van de 1ste eeuw, maar later een omwerking hebben ondergaan, waaraan door den, in den ca-

non van Muratorius genoemden Hermas de laatste hand zou zijn gelegd. Dat is, volgens Gaâb, een dwaling. Ook durft hij niet toegeven bl. 154, wat Thiersch beweert, dat Hermas rechtzinnig is in de triniteit. Wat zeker ook zeer bevreemdend zou zijn. Ten laatste stort de schrijver zijn vol gemoed nog eens uit over de destructieve kritiek, die nu „bis zum aüssersten in der Evacuation der heiligen Geschichte gehend, auch die allerheiligste Person des Gott-Menschen mit profaner Hand antastet und einen neuen Ebionitismus aufzustellen bemüht ist" bl. 200. De verdenking ligt dan ook voor de hand, dat het die kritiek onmogelijk is de authenticiteit van den Pastor te erkennen, omdat zij alles wat naar inspiratie, visioen of profetie gelijkt, voor bedrog houdt. Ibid. Zou waarlijk die kritiek zoo onbekeerlijk zijn, indien zij maar wezenlijke argumenten tegen hare stellingen kreeg? Men kan moeilijk beweren, dat zij door Dr. Gaâb aan die proef onderworpen is.

Als bijdrage voor de middeleeuwsche kerkgeschiedenis kan dienen: Louis Figuier *Vies des Savants illustres du moyen âge, avec l'appréciation sommaire de leurs travaux.* Paris. Librairie internationale 1867. *f* 5.—. Behalve twee verhandelingen: eene, over „l'étât des sciences chez les nations arabes depuis la prise d'Alexandrie jusqu' au XIIIe siècle", en eene andere, onder den titel: „tableau de l'étât des sciences en Europe au moyen âge", vindt men in dit werk biographieën van de mannen, die in de middeleeuwen, op verschillend gebied van wetenschap, het meest uitgemunt hebben, daaronder ook theologanten als Albertus Magnus en Thomas Aquinas. Figuier behandelt die onderwerpen op zijne bekende wijze: het resultaat van veel studie in eenvoudigen, populairen vorm. Het is zeker met het oog op het grooter publiek, dat hij aan het werk een aantal platen heeft toegevoegd, die anders op weinig artistische of historische waarde aanspraak kunnen maken.

Het is opmerkelijk hoe algemeen in latere jaren de aandacht der historici weer op Zwingli gevestigd is. Terwijl het Protestantisme hoe langer hoe meer vervreemdt van Kalvijn en diens dogmatisme, wendt zich de publieke opinie met steeds klimmende belangstelling naar Zwingli, en hoe beter men hem leert kennen, zooveel te meer vindt men bij hem die beginselen weder, die ook in onzen tijd bij alle hervorming in godsdienst en maatschappelijk leven moeten worden gevolgd. Nog onlangs heeft Dr. Hermann Spörri in zijne *Zwingli-Studien* (Leipzig S. Hirzel 1866) een beknopte maar zaakrijke waardeering van den Zuricher Hervormer gegeven. Nu is er weder

een 1ste deel verschenen van een werk van J. C. Mörikofer *Ulrich Zwingli nach den urkundlichen Quellen.* Leipzig S. Hirzel *f* 2,85. Door nasporing van verschillende archieven in Zwitserland is de schrijver in het bezit geraakt van een aantal documenten, die vooral kunnen dienen om Zwingli's werkzaamheid toe te lichten uit de kerkelijke en staatkundige verhouding van zijn tijd. Het theologisch systeem van den hervormer wordt niet opzettelijk behandeld, daar de schrijver door zijne bronnen tot geene andere resultaten dan die van Spörri en diens verwante voorgangers gekomen is.

Luther-Briefe in Auswahl und Uebersetzung für die Gemeinde herausgegeben von Carl Alfred Hase. Dr. Phil. Leipzig. Breitköpf und Härtel 1867. Het getal der brieven van Luther, door de uitgaven van de Wette, Seidemann en nu laatstelijk van Burkhardt bekend geworden, is tot 3000 geklommen. Die groote verzamelingen zijn ongeschikt voor meer algemeene verbreiding en een groot deel der brieven is in het Latijn. Hase heeft daarom een bloemlezing uit die collectiën gemaakt in twee afdeelingen: 118 brieven van 1507—1530 en 167 brieven van 1530—1546. De latijnsche zijn vertaald. Bij voorkeur zijn zulken genomen, die met de groote gebeurtenissen in Luthers leven in verband staan.

De Hermanni Buschii vita et scriptis commentatio historica quam scripsit Herm. Jos. Liessem. Bonnae apud A. Henry 1866. *f* 0.80. Hermannus Buschius heeft als humanist in de eerste helft der 16de eeuw wakker in den strijd tegen de scholastieken medegeholpen, o. a. in de zaak van Reuchlin. Later voor de hervorming gewonnen, heeft hij te Marburg gedoceerd, is nog in den strijd tegen de wederdoopers betrokken geweest en in 1534 overleden. Als bron voor de kennis van zijn leven diende steeds eene biografie van Hamelman (1525—1595), die ook gevolgd is door C. Meiners in zijne: Lebensbeschreibungen berühmter Männer, aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften II 369 vgg.. Die biographie verdient volgens Liessem geen onbeperkt vertrouwen. In de gelegenheid gesteld de thans zeldzaam voorkomende werken van Buschius te bestudeeren, heeft hij daaruit diens leven op nieuw beschreven.

Geschichte der Evangelischen Kirche bis zum Augsburger Reichstage von Gustav Plitt, Lic. der Theol. und Docent in Erlangen. Andreas Deichert 1867. *f* 3.80 Ook onder den titel: *Einleitung in die Augustana.* Erste Hälfte. De schrijver had zich reeds vroeger bekend gemaakt door eene uitgave van den oorspronkelijken tekst der Loci communes van Melanchthon, met historische inleiding en aanteekeningen. Zoo als

hij daarin reeds groote voorliefde voor de gedenkstukken der hervorming had getoond, zoo nu nog meer in deze inleiding tot de Augustana. Hij verklaart een vernieuwd onderzoek naar de geschiedenis der geloofsbelijdenis bijzonder noodig te achten in een tijd, waarin, bij het wegvallen van de nauwere betrekking tusschen Kerk en Staat, de confessie weer de vaan moet worden waarom de leden der gemeente zich scharen. Wat vroeger over het onderwerp geschreven is acht hij onvoldoende. Het beste blijft nog altijd het bekende groote werk van Planck, maar het is niet „im Geiste der Evangelischen Kirche". Heppe en Schenkel hebben bloot Tendenzschriften geleverd.

Als curiosum van eene hollandsche beschrijving van een bedevaart naar het H. Graf is door Herman Lotze (den schrijver van den Mikrokosmos ?), te Leipzig bij Brockhaus à *f* 0.80, uitgegeven een fragment van het verhaal eener reis van Antwerpen naar Jeruzalem, gedaan in 1517 door 3 friesche edelen, Hessel van Martena, Tjalling van Botnia en Julius van Botnia. Het handschrift, waaruit dit fragment genomen is, draagt het jaartal 1592 en noemt als schrijver Leo Sibrandus. Reeds is in den Ned. Spectator 1866 N°. 51 opgemerkt, dat er meer dergelijke journalen van Hollanders bekend zijn en dat Lotze zich de moeite aan deze uitgave besteed had kunnen besparen, daar hetzelfde reisbericht reeds in 1844 door den Heer J. van Leeuwen uitgegeven is.

Van het „Historisches Taschenbuch" van Friedrich von Raumer is van de 4de Folge verschenen de 7de jaargang. Leipzig bij Brockhaus *f* 4.75. (De 30 eerste jaargangen 1830—1859 zijn te verkrijgen voor 25 Thlr in plaats van 68 Thlr 5 Ngr). Hierin komt een verhandeling voor van Gustav Frank (den bekenden auteur van de „Geschichte der protestantischen Theologie) over *Dr. Karl Friedrich Bahrdt.* Frank volgt hierin zijn gewone methode, om door allerlei puntige citaten en anecdota den tijd dien hij beschrijft zelf te laten spreken. Daartoe was dit onderwerp bijzonder geschikt. Het weinig respectabel karakter en leven van den renommist der Aufklärung vormt een zeer levendig tafereel, waarin Frank zich beijverd heeft ook aan het wezenlijk goede in Bahrdt's bedoeling recht te laten weêrvaren. Zijn eindoordeel luidt: „Bahrdt ist beides zugleich, der Libertin der deutschen Aufklärung und das ihr gefallene Opfer."

Eindelijk moet ik nog spreken van een hoogst belangrijke onderneming van de historische classe der koninklijke academie van wetenschappen te Munchen, van welke ik reeds vroeger twee andere werken heb vermeld. Die classe is namelijk sinds 1865 begonnen

met de uitgave van een „*Münchener historisches Jahrbuch*," waarvan nu het 2de deel, dat van 1866 verschenen is. Daaraan werken de meest bekende duitsche historici mede, zonder onderscheid van geloofsbelijdenis, in vrijen wetenschappelijken geest, zoo als in Beieren eerst onder Maximiliaan II mogelijk is geworden. Van de tot nu toe geleverde verhandelingen wil ik enkele aanwijzen als van belang voor de studie der kerkgeschiedenis.

In den jaargang 1865 komt een stuk voor van Paul Roth over: „*Die Säcularisation des Kirchengutes unter den Karolingern.*" Het algemeen bekende feit, dat in de 8ste eeuw een groot deel der kerkelijke bezittingen in het Frankenrijk door de regeering aan de eigenaars ontnomen is, wordt gewoonlijk voorgesteld als een daad van geweld van de frankische vorsten, waaraan zich vooral Karel Martel op groote schaal schuldig zou hebben gemaakt. Als die voorstelling juist ware, zou het met recht verwondering baren, dat, terwijl in dien tijd de geschiedenis alleen door geestelijken werd geschreven, van dezen maatregel door tijdgenooten haast geen gewag wordt gemaakt. Tot het midden der 9de eeuw is daarvan slechts in drie berichten eenig en dan nog weinig beteekenend spoor te vinden, terwijl het geheel aan officieele documenten daarover ontbreekt. Het staat vast, dat de secularisatie in ruimen omvang heeft plaats gehad, zoodat zelfs kloosters, die anders zeer de gunst der frankische vorsten genoten daardoor in moeilijkheden gebracht werden. Zoo de kloosters St. Denis en St. Wandrille en het bisdom Rheims. Roth tracht aan te toonen, dat men de verklaring zoeken moet in den nood, waarin de frankische koningen zich bevonden door de behoeften van hun leger. De oude regel van algemeene dienstplichtigheid werd onuitvoerbaar, naarmate de stammen meer tot een geordend staatsleven met akkerbouw enz. kwamen. Nu moest het verleenen van beneficiën aan leeken als hulpmiddel gebruikt worden, om de noodige manschappen voor de armee van den houder van het beneficium te kunnen eischen, en dat was alleen mogelijk, wanneer de vorst over een groot gedeelte van de bezittingen der kerk kon beschikken. De kerk heeft zelve de noodzakelijkheid van dien maatregel ingezien en zoo is, met hare toestemming, die descriptio et divisio rerum ecclesiarum op rijksdagen en synoden tot stand gekomen. Zij behield daarbij een vijfde (de nona en de decima) der opbrengsten, tevens als bewijs van haar blijvend eigendomsrecht. Ook was haar toegezegd, dat, zoodra de omstandigheden het gedoogden, teruggave van het geseculariseerde zou plaats hebben. Er zijn ook verscheidene voorbeelden, dat de kerken of kloosters die in ongelegen-

heid geraakten het ontnomen goed geheel of gedeeltelijk terug ontvingen.

In denzelfden jaargang vindt men nog een uitvoerige verhandeling van J. von Döllinger, waarvan ik niet zal beproeven verslag te geven, daar zij minder een bepaald thema uitwerkt, dan wel een aantal bijzonderheden nader beschrijft, voor wier mededeeling ik meer plaats zou behoeven, dan waarover ik hier kan beschikken. De titel is: *Das Kaiserthum Karl's des Groszen und seiner Nachfolger.* In een 1ste gedeelte wordt de overdracht der keizerlijke waardigheid op Karel den Groote geschetst, in het 2de de middeleeuwsche traditie over Karels keizerskroning nagegaan.

De jaargang 1866 bevat zes verhandelingen, waarvan verreweg het grootste gedeelte aan kerkhistorische onderwerpen is gewijd.

E. A. Cornelius. *Der grosze Plan Heinrichs IV von Frankreich.* Het groote plan in dit opschrift bedoeld bestond in een geheele verandering van de kaart van Europa. De macht van het huis van Habsburg zou beperkt worden tot het schiereiland aan de andere zijde der Pyrenaeën. Met uitzondering van Rusland zouden er dan 15 staten in het Christelijk Europa gevormd worden, als 6 erfelijke monarchieën: Spanje, Frankrijk, Groot-Brittannie, Denemarken, Zweden en een nieuw koninkrijk Lombardije, samen te stellen uit Savoie, Piemont en het Spaansche Milaan; 6 monarchieën met verkozen souverein: het Duitsche rijk, Polen, de koninkrijken Hongarije en Boheme, de Kerkelijke Staat vergroot met Napels, en Venetie, waaraan Sicilie zou worden toegevoegd; eindelijk 3 republieken: de Nederlandsche, bestaande uit de 17 provinciën en de bijliggende duitsche landen, de Zwitsersche uitgebreid met den Elzas en Tirol, de Italiaansche omvatttende al het gebied tusschen Lombardije, Venetie en den Kerkelijken Staat. Het doel der gansche inrichting zou zijn, een behoorlijk evenwicht tusschen de verschillende geloofsbelijdenissen te vormen, om, terwijl alzoo gansch Europa inwendig één was geworden in eene christelijke republiek, zegevierend het hoofd te kunnen bieden aan de voortdringende macht der ongeloovigen.

Dit zou de groote gedachte van Hendrik IV zijn geweest. Het is Sully, 's konings vertrouwde raadsman, die het verzekert. Volgens hem zou Hendrik de 12 jaren zijner regeering na den vrede van Vervins 1598 besteed hebben, om daartoe alles in gereedheid te brengen, en juist toen er met de uitvoering een aanvang werd gemaakt, zou het mes van Ravaillac alles verijdeld en Europa weer aan al de gruwelen van den godsdienstoorlog overgeleverd hebben.

Heeft er ooit werkelijk bij Hendrik IV zulk een plan bestaan? Die vraag, reeds meermalen opgeworpen, wordt door Cornelius beantwoord uit de dépêches der vreemde gezanten aan het hof van Parijs, vooral uit die van den Nederlandschen gezant Frans van Aerssen, waarbij hem uit de uitgave der gedenkstukken van Johan van Oldenbarneveld en zijn tijd door van Deventer goeden dienst bewezen hebben. Zijn antwoord is bepaald ontkennend. Het blijkt uit de aangevoerde stukken, hoe het Hendrik uitsluitend te doen is geweest om den vrede te bewaren en zoo aan zijn zoon de opvolging op den troon te verzekeren. Met dat doel hield hij, met fijnberekende politiek, de verschillende partijen in zijne omgeving in evenwicht, gaf aan Sully in vertrouwelijke gesprekken telkens zijne sympathie te kennen voor diens plan om de macht van het huis van Habsburg te breken, en overlegde dan weder met Villeroi de maatregelen, waardoor dat plan nooit tot uitvoering kwam. Zoo werden de onderhandelingen ter ééne zijde met den hertog van Savoie om in het Milaansche in te vallen, ten andere zijde met de Staten-Generaal der Nederlanden om het land van Kleef te nemen, tot in het oneindige gerekt, zonder dat er iets wezenlijks tot stand kwam. Van 1598—1609 is de regeering van Hendrik alleen gewijd aan de inwendige belangen van zijn rijk, herstelling der finantiën, bevrediging der partijen, bevordering van welvaart; geen zweem van oorlogsplannen. In 1609 sterft de laatste hertog van Kleef, de door Sully's partij zoo lang verwachte gebeurtenis, die het teeken tot den aanvang van den oorlog geven zou. De onderhandelingen worden met nieuwen ijver opgevat, de koning komt in beweging... waardoor? De prins van Condé is met zijn bevallige vrouw, op welke Hendrik verliefd is geworden, over de grenzen gevlucht om haar aan het dreigend gevaar te onttrekken. Nu dreigt de koning den aartshertog, die de vluchtelingen in Brussel beschermt met een aanval, bespreekt met de Staten-Generaal het aantal der door beiden te leveren troepen en het te volgen plan de campagne, — maar onderhandelt tevens met Spanje, dat tot elken prijs den vrede wil bewaren over de wijze om in het bezit van de princes te geraken. De ontknooping volgt niet op het slagveld, maar op de straat van Parijs waar de sluipmoordenaar, met het leven van den koning, den draad van al die plannen en toebereidselen afsnijdt. Tijdgenoot en nakomeling hebben, op gezag van Sully, geloofd, dat Hendrik is gevallen, vol van grootsche voornemens, die aan de christenheid een duurzamen vrede zouden hebben verzekerd. Een onparijdig onderzoek werpt dat droombeeld omver, leert ons Sully en Elizabeth van Engeland kennen als de

eigenlijke ontwerpers van het plan en Hendrik als een weinig idealistischen maar bijzonder geslepen staatsman. Zoo althans volgens Cornelius en, wat veel zegt, M. v. D(eventer) heeft, in den Ned. Spect. 1867 No. 2, daaraan zijn goedkeuring gegeven.

Van W. van Giesebrecht, den schrijver der „Geschichte der Deutschen Kaiserzeit" vindt men in dezen bundel een verhandeling over „*die Gesetzgebung der römischen Kirche zur Zeit Gregors VII.*" Hij schetst daarin de opkomst en vestiging van het Hildebrands-systeem in de kerk. Na een teekening van den voorafgaanden tijd, staat hij stil bij het belangrijk aandeel van Clugny aan de hervorming in het kerkstelsel, bij Leo IX en de beteekenis die onder zijne regeering de conciliën te Rome gekregen hebben, om dan Hildebrands invloed onder het bestuur van Nikolaas II en Alexander II en eindelijk diens eigen regeering, altijd uit een kerkrechtelijk oogpunt, te beschrijven. Zeer nauwkeurig en duidelijk wordt door hem aangewezen, hoe door de reformatiepartij het stelsel, dat met recht naar Gregorius VII genoemd wordt, met onwrikbare volharding ingevoerd en tot de zegepraal geleid is. Aan het stuk zijn drie aanhangsels toegevoegd, waarvan het eerste handelt over het decreet van Nikolaas II, uitgevaardigd op de Synode van 1059, over de benoeming van den paus. Men weet, dat ons dit decreet bewaard is gebleven in twee van elkander afwijkende redactiën en dat er getwist wordt welke van beiden de echte is. Giesebrecht verklaart beiden voor onecht en komt tot de conclusie, dat het besluit van 1059, in oorspronkelijken vorm niet meer voorhanden, de keus van een paus overliet aan de kardinaalbisschoppen, die evenwel vooruit met den koning (Hendrik IV was toen nog Roomsch Koning) over den te benoemen persoon moesten raadplegen en op wier keus de geestelijkheid en het volk van Rome hun goedkeuring moesten verleenen. In 1076 zou het toen haast vergeten decreet zoo gewijzigd zijn, dat niet alleen de kardinaalbisschoppen maar alle kardinalen, met de toestemming van den koning, de keus hadden te doen en daartoe gerechtigd waren, ook dan wanneer zij slechts in klein getal bijeen konden zijn. De andere redactie waarbij een bepaald recht van den koning op goedkeuring wordt prijsgegeven, aan de kardinaalbisschoppen de eigenlijke keuze, aan de andere kardinalen slechts een recht van toestemming wordt toegekend, en de romeinsche geestelijkheid met het volk eerst in de derde en vierde plaats in aanmerking komt, zou omstreeks 1097 in Frankrijk zijn opgekomen. Het 2de aanhangsel betreft de werken van den romeinschen kardinaal Deusdedit, het 3de eene aan Gregorius VII toegekende encyclica, te Rome in manu-

script aanwezig, waarvan de tekst door Giesebrecht gegeven wordt, maar over wier echtheid hij zijn oordeel nog opschort.

Eine geistliche Stadt is de titel van een verhandeling van W. H. Riehl, waarin hij het beeld schetst van eene stad, die meer dan eenige andere in Duitschland dien naam verdient. Die stad is Freising. Een genrestuk vol van interessante historische bijzonderheden.

In een andere verhandeling onder den titel *„zur Erläuterung der Politik des Churfürsten Moritz von Sachsen"* heeft Cornelius een zeer droevig licht doen opgaan over de motieven die tot het Passauer verdrag hebben geleid. Het blijkt daaruit, hoe de bedoeling der drie verbonden vorsten en van hun handlanger Albrecht van Brandenburg is geweest, door een geheele verstoring der eenheid van het duitsche rijk te geraken tot een secularisatie der geestelijke staten tot hun eigen voordeel; hoe de onderhandelingen met Frankrijk daarover hebben geloopen en de duitsche vorsten er slechts uit noodzaak toe gekomen zijn een schijn van zekerheid te geven aan de staten die zich niet tegen hen zouden verklaren; hoe Maurits van Saksen, nadat hij aan het hoofd van het bondgenootschap die roofzuchtige plannen had beraamd, op eenmaal uit koele berekening van eigen belang, verraad aan zijne bondgenooten gepleegd en vrede met koning Ferdinand gemaakt heeft. Volgens Cornelius zijn de duitsche vorsten „welche das Facit der groszen Nationalbewegung des 16ten Jahrh. in ihre schmutzige Taschen stecken wollten, der Gauner Moritz, der brutale Markgraf Albrecht und die andern Gesellen der Bande" door de oudere historieschrijvers nog nooit naar verdienste veroordeeld. Ranke, hoewel hij den weg gewezen heeft om tot de juiste kennis van hunne schanddaden te komen, heeft hen toch met verschooning behandeld. Maar toch hen te prijzen, heeft nog niemand gewaagd. Intusschen, nu een bedrijf als het hunne op duitschen bodem niet alleen herhaald maar ook door duitsche literatuur toegejuicht en verdedigd wordt, nu zou het zoo vreemd niet zijn, indien eerlang de keurvorst Maurits van Saksen in het midden van de Walhalla geplaatst en als de eigenlijke duitsche nationaalheld werd voorgesteld.

Aan de verhandeling zijn verschillende actestukken toegevoegd. Daaronder komt ook voor een inhoudsopgave van eenige papieren uit het staatsarchief van Dresden, die betrekking hebben op zekere geheimzinnige onderhandelingen tusschen keurvorst Maurits en een agent van den grooten Turk. Het onderwerp was niets minder dan, dat Maurits door den Turk tot koning van Hongarije zou worden gemaakt en verder bijgestaan om andere landen als Oostenrijk, Bo-

heme enz. te veroveren. Als Maurits, gedurende de onderhandelingen sterft, worden zij met keurvorst August voortgezet. Het blijkt uit deze stukken niet. wanneer of waardoor zij gestaakt zijn.

Een zeer scherp contrast met dit beeld vormt dat van een tijdgenoot, van Frederik III, keurvorst van de Pfalz, zoo als het in het laatste stuk van dezen bundel geteekend is door August Kluckhohn Het opschrift luidt: *Wie ist Kurfürst Friedrich III von der Pfalz Calvinist geworden?* Het antwoord op die vraag wordt grootendeels gegeven uit brieven van Frederik III, die eerlang met eene biographie van den keurvorst door de historische commissie der Münchener academie zullen worden gepubliceerd. Kluckhohn gaat in dit stuk de godsdienstige ontwikkeling van Frederik III na, en wat hij uit diens autographen mededeelt, dient slechts om onzen eerbied te verhoogen voor het karakter van den man, die zulk een gunstige uitzondering maakt op de duitsche vorsten van het midden der 16de eeuw. Eerst in zijn 42ste levensjaar in 1557 komt Frederik aan de regeering en eerst in 1559 ontving hij de keurwaardigheid. Zijn vroeger leven was rijk aan huiselijke zorgen geweest. Zijne vrouw Maria had hem voor het Lutheranisme gewonnen en zijn vader had hem daarvoor gestraft met onthouding van alle geldelijke ondersteuning. In korten tijd had hij vier kinderen verloren. Dat alles, gevoegd bij den invloed dien zijne uitmuntende echtgenoote op hem uitoefende, had een ernstige richting aan zijn karakter gegeven. Toen hij aan het bestuur kwam, koesterde hij nog niet het minste voornemen zich aan het Kalvinisme aan te sluiten. Hij teekende mede het Frankforter Recesz van 1558, waarin een Melanchthoniaansche vereenigingsformule tegenover de bloot symbolische opvatting van het avondmaal werd aangenomen. Dat was toen de hoofdzaak en mochten ook de Flaciaansche drijvers het Philippisme als ketterij brandmerken, de meeste protestantsche vorsten stelden zich met een afwijzing van het eigenlijk Zwinglianisme tevreden. Frederik gaf aan zijn schoonzoon Johan Frederik van Saksen, op diens verdenking van zijne rechtzinnigheid, te kennen, dat hij gezind was zich aan de Augsburgsche confessie te houden en allen sectegeest in zijn land te onderdrukken.

De dweepzieke onverdraagzaamheid van Heshusius te Heidelberg noodzaakte hem maatregelen tot behoud van den vrede te nemen en hij zette den woelgeest en eenige gelijkgezinden uit hunne ambten, evenwel niet, zonder dat hij het uiterste van dien man had verdragen. Hij vroeg daarop raad aan Melanchthon over de te volgen avondmaalsformule, en oefende zich gelijktijdig in de theologische vraagstuk-

ken, om naar eigen overtuiging te kunnen besluiten. Een paraphrase van het Onze Vader van zijne hand bewijst hoe ernstig hij in dien tijd daaraan zijn beste krachten wijdde. Hoezeer hij naar matiging en vrede zocht, werd hij door de tegenpartij hoe langer hoe meer tot doortasten gedwongen. Een bezoek van Joh. Frederik met diens theologanten te Heidelberg en de toen gehouden disputatie vervreemdden hem nog meer van het strenge Lutheranisme. Toen volgde de vorstendag te Naumburg. Bekend is het, hoe Frederik daar door zijn waardige houding en taal zelfs op zijn tegenstanders een indruk maakte die hen tegenover hem ontwapende. Maar uit de hier medegedeelde stukken blijkt tevens, welk een rustelooze moeite hij zich getroost heeft, om, door eigen studie van de Augustana in hare verschillende edities, het recht der vrijere opvatting in de luthersche kerk te handhaven. Dat onderzoek bracht hem tot grootere onafhankelijkheid tegenover het gezag van Luther, en toen nu al zijn vredelievende pogingen mislukten, stond hij veel meer open voor den invloed der gereformeerde theologanten die óf uit eigen beweging óf door hem geroepen te Heidelberg een werkkring vonden. Zoo begonnen sedert 1560 de veranderingen in de kerk van de Pfaltz, die, door de uitgave van den Heidelberger Catechismus bekroond, het Kalvinisme daar heerschend maakten. Dit is het kader, waarin door Kluckhohn een aantal excerpten uit Frederiks schriftelijke nalatenschap zijn ingevoegd.

L. W. E. R.

VARIA.

Ter beoordeeling werd ons toegezonden A. S. Carpentier Alting, *De beteekenis der nieuwere bijbelbeschouwing*, Deventer, bij A. Ter Gunne, 1867. Als populaire toepassing van door anderen langs wetenschappelijken weg verkregen resultaten, valt dit werkje niet binnen den kring der zoodanige, waarvan de beoordeeling tot de eigenlijke roeping van dit Tijdschrift behoort. Wij nemen echter gaarne deze gelegenheid te baat om met een enkel woord, als onze overtuiging uit te spreken, dat de heer C. A. ons hier een bij uitnemendheid geslaagde proeve heeft geleverd van moderne bijbelbeschouwing voor beschaafde en ernstig gestemde lezers. Op heldere en tevens echt godsdienstige wijze behandelt de auteur hier eenige bijbelsche onderwerpen, waaromtrent veler vooroordeel beweert, dat de moderne kritiek ze van hun stichtelijk karakter heeft beroofd. Inderdaad schijnt dit boekske alle aanbeveling te verdienen, als geschreven met het doel om de overtuiging algemeen te maken, „dat het geen onheilige zucht „naar nieuwigheden is, die ons dringt om *openlijk* en *onverbloemd* „veel te ontkennen, wat tot nu toe geloofd werd en als heilige „waarheid werd beschouwd, maar dat de overlevering van 't „meest belangwekkend volk der oudheid, ontdaan van den boven„natuurlijken wonderglans, die haar voor ons tot eene vreemde „heeft gemaakt, nog lessen bevat van waarheid en vrede, en, „mits goed verklaard, profetie is van die betere dagen, waarin „hij verscheen, die de geheele wereld heiligde tot „een pries„terlijk volk"”! De voorbeelden hier tot aanbeveling der nieuwe bijbelbeschouwing gekozen zijn de navolgende: 1. de schepping der vrouw; 2. de zondvloed; 3. Abrahams roeping; 4. het vierde gebod; 5. het verlangen naar een koning; 6. Elia's hemelvaart; 7. Hiskia's genezing; 8. Messiaansche verwachtingen; 9. de drie jongelingen in den oven; 10. de wegbereider Gods.

Met genoegen vermelden wij dat de eerste aflevering verschenen is van *De Godsdienst der Noormannen*, door Dr. L. S. P. Meyboom. Het werk maakt een deel uit van Kruseman's *Voornaamste Godsdiensten.*

Teylers Godgeleerd Genootschap heeft als prijsstof voor 1867 uitgeschreven: „Eene beschrijving en beoordeeling van het Positivisme." De verhandelingen, in het Nederduitsch, Latijn, Fransch, Engelsch of Hoogduitsch, met een Nederduitsche letter geschreven door een andere hand dan die van den opsteller, moeten vóór 1 Jan. 1868 worden ingezonden.

Curatoren van het Stolpiaansch Legaat hebben de volgende prijsvraag uitgeschreven: „Welke zijn, volgens de christelijke moraal, de beteekenis en het recht der individualiteit op zedelijk gebied?" Antwoorden, in het Nederduitsch of in het Latijn vóór 1 Febr. 1868 in te zenden bij den secretaris van curatoren, Prof. J. de Wal te Leiden.

In de *Memoirs read before the Anthropological Society of London*, 1865-66, vol. II, London, Trübner & C°. 1866, (*f* 13.65) komen de volgende voor de wetenschap der godsdienst belangrijke stukken voor:

II. On the Dervishes and Hadsji's of the East. By Arm. Vambéry, Member of the Hungarian Academy (Transl. by D. Seemann). III. Some Remarks on the Origin, Manners, Customs and Superstitions of the Gallinas People of Sierra Leone. By J. M. Harris. XIV. On Hindu Neology, by Major Samuel R. J. Owen. XIX. Some Remarks on Indian Gnosticism or Sacti Puja, the worship of the female powers. By Edw. Sellon.

Het 4e *Heft* van het 20e deel van de *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* bevat de volgende stukken: Die Unsterblichkeitslehre der alten Chinesen, von J. H. Plath. — Gaubari's „entdeckte Geheimnisse," von M. J. de Goeje. — Nachträgliches zu den Proben syrischer Poesie aus Jacob von Sarug,

von Pius Zingerle. — Die gesetzlichen Differenzen zwischen Samaritanern und Juden, von Dr. Geiger. — Seldschukische Verse, besprochen von Moriz Wickerhauser. — Proben neuerer gelehrter Dichtkunst der Araber. Mitgetheilt von G. Rosen. — Die Cordovaner 'Arib ibn Sad der Secretär und Rabi' ibn Zeid der Bischof. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte Spaniens, von R. Dozy. — Ein Fund von Kufischen Münzfragmenten in Ostpreussen, von G. H. F. Nesselmann. En eenige kleinere stukken, waaronder een aankondiging van Van de Velde's Kaart van het H. Land.

—

Theologische Studiën und Kritiken. 1867. Zweites Heft.

Abhandlungen: Schlottmann, *Der Brautzug des Hohen-Liedes.* Jacobson, *Ueber den Begriff der Vocation und Ordination.* Romang, *Die Rechtfertigung durch den Glauben* (Schluss).

Gedanken etc. *Die crux intertretum, Gal.* 3 : 20. Hollenberg, *Verbesserungen zu Theodorus von Mopsuestia.*

Ofschoon wij als beginsel hadden aangenomen, om alleen op de tot den jaargang 1867 behoorende theologische tijdschriften door inhoudsopgave de aandacht onzer lezers te vestigen, meenen wij, wegens den zeer belangrijken inhoud, eene uitzondering te mogen maken ten aanzien van het nu pas verschenen vierde heft van Hilgenfelds Tijdschrift, jaargang 1866. Niet alleen dat wij hier den redacteur op zijn gewoon terrein (N. T.) ontmoeten, waar hij zijne gedachten meêdeelt over de brieven aan de Korinthiers, en dien aan de Romeinen (de christenen aldaar, zoo tracht Hilgenfeld aan te toonen, waren voor een deel bekeerde Heidenen), ook over eene vraag van O. T.sche kritiek laat hij zich ditmaal hooren, en wel over den profeet Joël, ten betooge dat dit boek in den persischen tijd behoort geplaatst te worden. Na de onlangs te onzent door Oort voorgedragen gissing over dit boek verdient deze meening in dubbele mate de aandacht van deskundigen. Buitendien heeft de redacteur voor dit nummer drie mede-arbeiders gevonden in: Max Krenkel (over de θηριομαχία van Paulus), Friedr. Meijer (over Prophetisme, Pharisaeisme en Jezus, naar aanleiding van A. Geigers beschouwing over die onderwerpen) en Held (over de verzoeking en verheerlijking van

Jezus, welke Held in verband beschouwt met zijne roeping tot de Heidenen).

Zeitschrift für die historische Theologie, herausgegeben von K. F. A. Kahnis, 1867. Heft II. Dr. G. Kapp, *Die Christianisirung der Böhmen.* Dr. Köhler, *Actenstücke zur hessischen Reformationsgeschichte.* J. R. Linder, *Dr. Peter Megerli. Ein Beitrag zur Charakteristik des 17 Jahrh. in Bezug auf die damaligen Streitigkeiten zwischen den Lutheranern und Reformirten.* Th. Pressel, *Churfürst Ludwig von der Pfalz und die Konkordienformel. Nach dem Originalien des Dresdener und Stuttgarter Archivs und einem Sammelband der Gothaer Bibliothek.*

Het *Journal Asiatique* van Oct.-Nov. 1866, n°. 30 (p. 401-415) bevat eene verhandeling van J. Derenbourg, *Explication d'un mot difficile dans le livre d'Ezra.* Het is het woord יְסֻד *Ezr.* VII: 9.

De eerste aflevering van een tijdschrift, dat te Leiden bij E. J. Brill in het Grieksch wordt uitgegeven, onder redactie van den heer K. S. Kontos uit Amphissa, en met den titel *Λόγιος Ἑρμῆς,* bevat (p. 166-197) *Διορθωτικὰ εἰς τὰ τοῦ Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως* (*μέρος πρῶτον*) van den Hoogleeraar Cobet. De redactie van het Theologisch Tijdschrift neemt zich voor, wanneer ook de volgende *μέρη* van deze aanteekeningen het licht hebben gezien, de voornaamste emendatiën van den Leidschen criticus ter kennisse van hare lezers te brengen.

DE HEILIGDOMMEN VAN JEHOVAH TE DAN EN TE BETHEL VÓOR JEROBEAM I.

Bætyliëndienst, door H. Pierson, predikant te Heinenoord. Arnhem, D. A. Thieme, 1866.

Voor de tweede maal treedt de heer H. Pierson voor het theologisch publiek op met eene onderzoeking over de vereering van steenen onder Israël. Zijn eerste werkje [1]) was grootendeels de vrucht der fantasie [2]), wat de schrijver nu zelf schijnt te erkennen, daar hij den inhoud daarvan niet handhaaft. Dit tweede geschrift is kalmer. Er is meer studie aan voorafgegaan, hoewel de schrijver ook hier vaak doordraaft, en aprioristische bespiegelingen wel eens de plaats van nauwgezet onderzoek innemen. Ik geloof niet, dat het voor de lezers van dit tijdschrift aangenaam zou zijn, wanneer ik Pierson op den voet volgde. Liever wil ik naar aanleiding van zijn geschrift de geschiedenis der heiligdommen te Dan en te Bethel beschrijven. Daarbij zal er aanleiding te-over zijn, om het karakter van Piersons boek te doen kennen.

I.

HET HEILIGDOM TE DAN.

De stad Dan heette oudtijds Laïs of Lesem (Richt. XVIII: 29, Joz. XIX: 47) en is, toen zij door een deel der Danieten, eenigen tijd na de verovering, ingenomen werd, naar hun stamvader vernoemd. Zij ligt aan de noordgrens des lands, bij een der bron-

[1]) *Heilige steenen in Israël.* Rotterdam, bij P. C. Hoog, 1864.
[2]) Zie mijne recensie in de *Godgel. Bijdragen*, 1865.

nen van de Jordaan. Toen Jerobeam de zoon van Nebath, om den luister zijner regeering te verhoogen en zijn troon door den godsdienst te steunen, op Salomo's voetspoor, een heiligdom wilde stichten, en hij om der zinlijke meerderheid zijns volks te wille te zijn een dienst met een Jehovah-beeld invoerde, koos hij, behalve Bethel, Dan uit om daar zijn gouden stier te plaatsen. De groote roem van den tempel te dier plaatse, de invloed van zijn priesterschap, en hare gewilligheid om den stierdienst in te voeren, hebben hem zeker aan deze stad de voorkeur boven Silo, Sichem en andere steden, waar Jehovah-heiligdommen stonden, doen geven.

Over den alouden dienst te Dan hebben wij slechts één bericht, in Richt. XVII en XVIII vervat. Daar wordt ons verhaald, hoe de vijf Danieten, die naar een woonplaats zochten, in het dorp [1]) van zekeren Micha op het gebergte Efraïm een Jehovahdienst vonden, waarbij Jonathan, zoon van Gersom, zoon van Manasse (of Mozes) priester was, hoe deze hen voorthielp, en later, toen de 600 Danieten, die op Laïs losgingen, dienzelfden weg langs trokken, met hen is weggegaan, al de heilige voorwerpen van zijn patroon medenemende, en hoe die Jonathan en zijn nakomelingen tot aan de ballingschap toe het nieuw gestichte heiligdom te Dan hebben bediend. Dit verhaal is zeer bekend, en speelt bij de bestudeering der oud-Israëlietische godsvereering een belangrijke rol. Toen ik het bij het beoordeelen van Piersons geschrift over de Baetyliën in oogenschouw nam, is er mij een nieuw licht over opgegaan, en heb ik eenige opmerkingen gemaakt, die ik wil mededeelen, daar zij, als zij juist zijn, veel gewicht hebben voor de rechte kennis der oude Jehovah-vereering.

Naar aanleiding van Piersons geschrift, zeide ik, heb ik dit verhaal onder handen genomen. Dat moet aan hen, die het werkje niet gelezen hebben, vreemd voorkomen, want in Richt. XVII en XVIII komt immers geen heilige steen voor? Neen, volstrekt niet, maar volgens Pierson wel. Wanneer hij toch in XVII: 5 leest, dat „de man Micha een Beth-Elohim had en efod en terafim maakte," dan zegt hij [2]), dat Beth-Elohim hier geen tempel beteekent, maar een Baetyl of heiligen steen. Voor die

[1]) Beth Micha is soms in dit verhaal bijna een eigennaam, zooals Beth-Salisa, Beth-Thamar en andere.

[2]) Blz. 65 vg.

vreemde meening heeft hij eigenlijk slechts één grond, nl. dat men wel voor een efod en terafim een tempel maakt, maar niet eerst een tempel heeft en daarna heilige voorwerpen vervaardigt. Dit nu is meer dan ik wist, en, ik denk, ook meer dan mijn lezers wisten. Ik dacht, dat een bericht als het volgende zeer duidelijk was: De heeren van Brederode hadden aan de Santpoort een kapel en zij lieten een madonnabeeld en een altaarstuk maken. Maar de heer Pierson zou, dit lezende, zeggen: „Kapel" beteekent zeker een reliquie of zoo iets, want....

Evenwel maakt Pierson bij deze gelegenheid een goede opmerking, nl. dat vs. 1—4 van een andere hand zijn dan vs. 5. Vs. 1 nu zou ik gaarne uitzonderen. Het vormt een uitnemend begin van het oorspronkelijk verhaal. Maar dat vs. 2—4 en vs. 5 slecht samenhangen, heeft ieder uitlegger gevoeld. In vs. 4 toch lezen wij: „En dat beeld was in Micha's huis" en dan volgt in vs. 5 vgg. het bericht, dat Micha een heiligdom had, waarvoor hij een efod en terafim maakte en een priester aanstelde, zonder dat ergens vermeld wordt, dat hij in dit heiligdom zijn beeld plaatste.

Als wij aannemen, dat vs. 2—4 van een andere hand zijn dan het begin en het vervolg, dan ontstaat de vraag: Stammen er van dien interpolator nog meer toevoegsels of veranderingen af? Eenige wonderlijke dingen zijn er in deze twee hoofdstukken. Vooreerst is de optelling van Micha's heilige voorwerpen zeer raadselachtig. Wij lezen toch telkens van een efod en terafim, en een gesneden (פסל) en gegoten beeld (מסכה). Die uitdrukking „gesneden en gegoten beeld", die in vs. 3 en 4 voorkomt, eischt dringend verklaring. Daarbij is de beschrijving van de afkomst des Levieten (vs. 7) zeer onduidelijk. Hij was een Leviet uit Bethlehem van Juda, uit het geslacht van Juda. Is iemand dan tegelijk afkomstig uit twee stammen? Het geslacht regelde zich toch naar dat van den vader. — Eindelijk stuiten wij op XVIII: 30, 31, dat crux interpretum: „En de Danieten richtten voor zich het gesneden beeld op, en Jonathan ben Gersom ben Manasse (of Mozes) was priester voor den stam van Dan, en zijn zonen na hem, tot aan den dag der ballingschap. En zij plaatsten voor zich het gesneden beeld van Micha, dat hij gemaakt had, al de dagen dat het godshuis te Silo was." Wat verward bericht! Alle uitleggers zijn verlegen met die dubbele tijdsbepaling.

Al die moeielijkheden zijn volkomen op te lossen, wanneer wij maar in die plaatsen erkennen de hand van den overwerker, wiens bedoelingen geheel verklaarbaar zijn te maken. Schrap van het verhaal het volgende weg: XVII: 2—4; vs. 7 de woorden: „uit het geslacht van Juda"; XVIII: 14, 17, 18, 20 de woorden: „het gesneden beeld en het gegoten beeld;" vs. 30 en 31 de eerste woorden: „en zij richtten voor zich het beeld op", de נ in מנשה, zoodat Manasse Mozes wordt, en de woorden: „tot aan de ballingschap des lands; en zij stelden voor zich het beeld van Micha, dat hij gemaakt had." Dan krijgen wij dit verhaal: Er was een zekere Micha, hoofd van een „huis", die te midden zijner familiebetrekkingen woonde. In dat dorp (בָּתִּים, XVIII: 14) stond een godshuis (een verlaten Kanaänietisch misschien?). Daarvoor vervaardigde hij een efod met terafim, d. i. een orakelwerktuig, en stelde zijn zoon als priester aan. Later echter huurde hij een Leviet uit Bethlehem, dien hij in een afzonderlijk huis liet wonen (XVIII: 15). Dezen Leviet verleidde de Danieten om met hen mede te gaan, wat hij met vreugde deed, daar het voordeeliger was priester van een stam dan van een „huis" te zijn. De orakelwerktuigen nam hij mede, en zoo werden Jonathan, de kleinzoon van Mozes, en zijne zonen priesters van den stam Dan, „zoolang als het godshuis te Silo staat." — Dit laatste is niet, gelijk men gewoonlijk meent, de terminus ad quem, maar de terminus a quo. Van de Verovering af bedienen Mozes' nakomelingen het heiligdom te Dan, dat dus in ouderdom voor dat van Silo niet onderdoet.

Dit verhaal dient tot verheerlijking van den tempel te Dan. Maar de overwerker was geenszins zoo ingenomen met dien dienst en de priesterschap, en dat wel vooral om het stierbeeld, dat in dien tempel sedert Jerobeams dagen gestaan had. Dat beeld staat bij hem op den voorgrond. Hij maakt het even oud als het heiligdom zelf, maar werpt een smet op den oorsprong er van. „En Micha," zoo verhaalt hij, „zeide tot zijn moeder: de 1100 sikkelen, die u ontstolen zijn, en over wier dief gij een vloek hebt uitgesproken, die heb ik, ik heb ze weggenomen. En zijne moeder antwoordde: een gezegende van Jehovah zij mijn zoon! En hij gaf de 1100 sikkelen aan zijn moeder terug. Maar zij zeide: ik heb dat geld geheiligd aan Jehovah voor mijn zoon [1])

[1]) Of men die woorden met het voorgaande dan wel met het volgende verbindt (zie Bertheau) maakt in den zin geen verandering.

om er een gesneden en gegoten beeld van te maken; en dan zal ik het u teruggeven. Hij gaf dus het geld aan zijn moeder terug, en zijn moeder nam er 200 sikkelen van af en gaf die aan een metaalbearder, die er een gesneden en gegoten beeld van maakte, en dat was in het huis van Michajehu." Het beeld, dat later naar Dan wordt vervoerd, is dus vervaardigd van gestolen geld, hetwelk de bestolene aan Jehovah gewijd had, en waarvan zij echter het grootste deel voor zichzelve behield. Micha's moeder toch besteedt van de 1100 sikkelen slechts 200 voor het beeld. Zoo goddeloos is de oorsprong van het stierbeeld te Dan! Voorts voegde de overwerker overal, waar de efod en de terafim vermeld werden, het gesneden en gegoten beeld er bij. — Een Leviet was priester te Dan, een Leviet uit Bethlehem-Juda (XVII: 7), zoo luidde het oorspronkelijk bericht. Maar onze overwerker, opgevoed in de vreeze der Levieten, voegde daaraan toe: „Uit het geslacht van Juda" [1]). Dat gaf nu wel onzin; maar daar zag een Israëlietisch interpolator niet zeer nauw op. — Werd op het eind van het oude verhaal met onverholen triumf medegedeeld, dat het geslacht der priesters te Dan afstamde van Mozes, een enkele נ in de letters משה ingelascht, maakte den voorvader van die priesters tot een kleinzoon van Manasse, en deed dan denken aan den afgodischen koning van Juda. — Nog blijft te verklaren over de onzinnige uitdrukking „gesneden en gegoten beeld" [2]). Zij is grammaticaal onverstaanbaar; immers één beeld kan niet tegelijk een gesneden en een gegoten beeld zijn? Of worden er twee beelden bedoeld? Men zou dat gissen uit XVIII: 17, 18, waar הפסל voorop staat en eerst na de efod en terafim המסכה vermeld wordt. Maar in vs. 20, 30, 31 staat alleen הפסל; dus was er slechts één beeld. In XVII: 3, 4, XVIII: 14 staat פסל ומסכה. De uitdrukking kan alleen verklaard worden uit de bedoeling van den schrijver. Hij had het oog op het stierbeeld van Jerobeam, en dit was geen פסל maar een מסכה, zie Hoz. XIII: 2, Ex. XXXII: 4, 8. Doch de schrijver had de decaloog voor zich, waarin tegen het maken van een פסל werd gewaarschuwd. Met dien naam wilde hij dan ook het stierbeeld te Dan betitelen, opdat de doemwaardig-

---

[1]) Hetzelfde Talmudische bericht, dat ons de zwevende נ in XVIII: 31 verklaart, noemt ook deze woorden eene interpolatie. Zie Bertheau p. 210.

[2]) In Deut. XXVII: 15 kan diezelfde uitdrukking zooveel beteekenen als: „een gesneden of gegoten beeld", maar hier natuurlijk niet.

heid daarvan, ook volgens de letter der wet, blijken zou. Daartoe begon hij met beide namen op het beeld toe te passen (XVII: 3, 4, XVIII: 14), ging voort met den in de wet gebrandmerkten naam voorop te zetten en den meest nauwkeurigen („het gegoten beeld") slechts aan de efod en de terafim toe te voegen (XVIII: 17, 18), en eindigde met efod, terafim en gegoten beeld geheel weg te laten, en alleen הפסל te bezigen (vs. 30, 31). — Dit oprichten van het gesneden beeld als het voornaamste wordt tweemaal vermeld, en de roem op de oudheid des heiligdoms weggenomen door de vermelding van den ondergang bij de wegvoering der noordelijke stammen.

Als deze opmerkingen over Richt. XVII en XVIII juist zijn, dan trekken wij deze conclusie: In den tempel te Dan stond vóor Jerobeams tijd geen פסל en geen מסכה, en de kleinzoon van Mozes was geen beeldendienaar.

Dat deze stelling van veel belang is o. a. tot beantwoording der vraag naar den oorsprong van het tweede gebod, weet ieder, die met den stand der quaestie bekend is. Maar éene tegenwerping kan tegen hare belangrijkheid gemaakt worden. Al gebruikte de kleinzoon van Mozes geen gesneden of gegoten beeld, hij had toch een efod en terafim, was dat veel beter? — Ik antwoord dit: Of dit gebruik bij een lagere of hoogere ontwikkeling van den godsdienst thuis behoort, doet niet veel ter zake. De vraag is slechts, of een en ander voor het bewustzijn der Israëlieten op gelijke lijn stond, en daarop moeten wij bepaald ontkennend antwoorden. De efod en terafim is eene benaming, waaraan voor ons nog veel onzekers verbonden is, maar als wij alle plaatsen, waar zij voorkomt, goed bezien, dan wordt het hoogstwaarschijnlijk, dat beide woorden bij elkaar behooren en samen het middel uitdrukken om een godspraak te erlangen [1]). Hoewel zij met den naam van god of goden bestempeld worden (Gen. XXXI: 30, 32, Richt. XVIII: 24) schijnt de terafim toch geen afbeelding der godheid te zijn geweest. De Israëlieten hebben het gebruik van dat orakel-werktuig ontleend aan de Syriërs. Dit

[1]) Er zijn slechts twee plaatsen, die hiertegen strijden. Richt. VIII: 27 wordt Efod in den zin van een beeld niet van een orakelkleed gebruikt, en uit 1 Sam. XIX: 13—16 schijnt te volgen, dat een terafim soms een menschengrootte had, terwijl het volgens Gen. XXXI: 34 vrij klein was. De eerste plaats heeft echter niet veel bewijskracht, daar zij een deel is van een bericht uit vrij laten tijd, toen men waarschijnlijk niet goed meer wist, wat een efod was.

wordt ons zeer duidelijk geleerd in het verhaal, dat Rachel ze heimelijk uit Labans huis medenam (Gen. XXXI). Daar de Israëlieten eerst na de Verovering met de Syriërs in nauwe aanraking zijn gekomen, en zij, blijkens de verhalen over de huwelijken der aartsvaders, de Syriërs niet voor afgodendienaars hielden, is het zeer natuurlijk, dat de efod en terafim een bestanddeel der Israëlietische godsvereering is geworden, en door velen niet werd geacht in strijd te zijn met het tweede gebod. Dit nu is geen uit de lucht gegrepen redeneering, want het groot verschil in de Israëlietische beschouwing omtrent de terafim en een beeld blijkt onweersprekelijk uit Hosea. De profeet toch vindt Jerobeams stierbeeld afschuwelijk (XIII: 2, XI: 2); zijn satire: „menschenofferaars kussen de stieren" drukt eene groote mate van verachting voor die beelden uit. Daarentegen vermeldt hij de „efod en terafim" als een zeer natuurlijk en geoorloofd bestanddeel der Jehovahvereering (III: 4). Eerst Josia schijnt het gebruik der terafim met andere wichelaarskunsten verboden te hebben (2 Kon. XXIII: 24).

In den ouden tempel te Dan stond geen beeld. Dat is een krachtige steun voor het gevoelen, dat de beeldendienst reeds door Mozes is veroordeeld, of liever door deze ontdekking wordt hun, die dat ontkennen, een scherp wapen uit de handen gerukt. Dat Mozes' kleinzoon een beeld gebruikte, was nog wel geen afdoend bewijs, dat het tweede gebod niet van Mozes afkomstig was — immers „zij zijn niet allen Israël, die uit Israël zijn" — maar het maakte de thesis, dat Mozes reeds zoó hoog stond, zeer betwistbaar en bracht hen, die ze verdedigden, in verdenking, van aan den leiband der overlevering te loopen en de naëxielische Joodsche beschouwing der geschiedenis lichtvaardig over te nemen. Ook Pierson dient deze beschuldiging weder vooral tegen mij in [1]). Het zij mij vergund over het zeer netelige vraagstuk naar den oorsprong van het tweede gebod eenige opmerkingen te maken, die ik mij vlei, dat den beoefenaar van Israëls geschiedenis de zaak uit een ander oogpunt zullen doen bezien, dan gewoonlijk het geval is.

Niet gaarne zou ik aan Mozes het vaderschap willen toekennen van het tweede gebod in den vorm, waarin wij het in Exodus en Deuteronomium hebben. Het is daar op éen lijn geplaatst en

---

[1]) Bl. 74 vgg.

gecombineerd met het eerste. Die redactie dagteekent van een tijd, toen beeldendienst en afgoderij voor dezelfde zaak werden geacht. Het oorspronkelijke gebod luidde: „Gij zult u geen gesneden beeld (פסל) van [1]) eenige gelijkenis maken."

Wanneer men de vraag bespreekt, of dat gebod reeds door Mozes kan gegeven zijn, dan neemt men stilzwijgend aan, dat Mozes zijn tijd ver vooruit zou geweest zijn, toen hij een beeldloozen dienst van Jehovah voorschreef, en dat afgodsbeelden zeer gewoon waren onder de Israëlietische stammen. Die praemis betwist ik ten sterkste. Alles pleit er voor, dat beeldendienst iets on-Israëlietisch was, en dat de echte kinderen Israëls, die uit Egypte, het land der beelden, kwamen, daarvan afkeerig waren. Er is geen enkel historisch bericht, waaruit zou blijken, dat het gebruik van beelden vóór Jerobeams stierdienst algemeen was. In geen enkel beroemd heiligdom stond, voor zoover wij weten, een beeld. In Richt. III: 26 vinden wij een plaats bij Jericho, die „de gesneden beelden" heet, wat wel bewijst, dat zulke voorwerpen niet overal te vinden waren. Belangrijk is het getuigenis van Deut. XXVII: 15, een zeer oude wetgeving, aan wier hoofd de stam Jozef nog als één stam vermeld wordt; daar toch staat: „Vervloekt is hij, die een gesneden of een gegoten beeld maakt, het verfoeisel van Jehovah, door kunstenaarshanden vervaardigd, en dat zet IN HET VERBORGEN." Toen die wet werd uitgevaardigd, waren beelden dus geen zaken, waarmede men openlijk voor den dag kwam. Het bondsboek, Ex. XXI: 1—XXIII: 19, dat uit Samuels of Davids tijd dagteekent, vermeldt den beeldendienst niet [2]); wel een bewijs, dat het al of niet betamelijke van dit gebruik toen geen *question brûlante* was. De heftige verontwaardiging, die in Juda door de gouden stieren van Jerobeam opgewekt werd en waarvan Ex. XXXII vgg. getuigenis geeft, en de verhuizing van vele noord-Israëlieten naar Juda wegens dien eeredienst, spreken voor het on-Israëlietische daarvan. Dat noch Elia en andere profeten, noch Jehu en de hervormers van het noorden, de stieren bestreden en omverwierpen, is zeer natuurlijk. Er was in noord-Israël een veel belangrijker vraagstuk aanhangig, namelijk of Jehovah dan wel Melkarth

[1]) Dit is de lezing in Deuteronomium. Die van Exodus: „een beeld of eenige gelijkenis" geeft bezwaarlijk een verstaanbaren zin.

[2]) In XX: 23 en XXIII: 24 wordt er wel tegen gewaarschuwd, maar die woorden zijn uit den tijd na Jerobeam.

de volksgod zou zijn. Mannen, die blijde waren, als zij den Baäldienst konden vernederen, voelden weinig roeping om de ondergeschikte vraag naar de rechte wijze van Jehovah-vereering te behandelen. Dan zouden immers de Baäl-dienaars en stiervereerders gemeene zaak hebben gemaakt?

Maar de koperen slang van Mozes dan? En Amos V: 25, 26? — Laat ons die beide bezwaren wegen! In 2 Kon. XVIII: 4 staat, dat Hizkia den koperen slang verbrijzelde, dien Mozes gemaakt had en voor wien het volk wierookte. Maar de overlevering, die het vervaardigen van dat voorwerp aan Mozes toeschreef, bewijst, noch dat het werkelijk van dien herder Israëls dagteekent (er liggen ongeveer zeven eeuwen tusschen Hizkia en Mozes), noch dat het oorspronkelijk een afgodsbeeld was. Num. XXI: 5–9, waar verhaald wordt, dat Mozes dien slang oprichtte, opdat de Israëlieten, die door slangen gebeten waren, door het opzien daarnaar genezen zouden worden, geeft ons ook niet het vereischte licht. Men houdt het toch niet voor geschiedenis, wanneer men zich daarop beroept ten bewijze, dat Mozes den slang heeft vervaardigd? Het is evenmin geschiedenis als een oude overlevering. Die verzen, ingelascht in het reisverhaal der Israëlieten zijn m. i. niets dan een vrome poging van een Jood om Mozes te verdedigen tegen de beschuldiging van beeldendienst, die 2 Kon. XVIII tegen hem scheen in te brengen. Het verhaal van 2 Kon. XVIII heeft even weinig bewijskracht als de plaats in Amos V, ook al nemen wij aan, dat daarin de afgoderij der Israëlieten in de woestijn beschreven is, en even weinig als Ezech. XX, waar de voorvaderen, terwijl zij in Egypte waren en in de woestijn rondzwierven, van allerlei gruwel in Jehovah's oogen: beeldendienst, afgoderij, sabbath-ontheiliging, enz. beschuldigd worden. Wanneer men zich op zulke uitspraken, vooral op Amos V, beroept, dan gaat men daarbij uit van de veronderstelling, dat het de oudste en meest geloofwaardige berichten zijn en dat de pentateuch een naëxielisch produkt is. De laatste bewering geeft veel gemak, want men rekent zich dan ontslagen van de moeite, den oorsprong en beteekenis van ieder verhaal en iedere wetgeving nauwkeurig te bepalen. Maar zij is nu eenmaal door en door onwaar. De pentateuch, hoevele naëxielische stukken er ook instaan, geeft ons over den vóór-Davidischen tijd, het woestijnleven der Israëlieten en de oudste wetgevingen berichten, die verscheidene eeuwen ouder zijn dan Amos.

De uitspraak van dezen over den Mozaïschen tijd is even weinig te vertrouwen, als een godsdienstprediker onzer dagen geloof zou verdienen, die, ter vermaning zijner gemeente, er op wees, hoe de Hollanders onder graaf Dirk I over het leerstuk van den vrijen wil hebben gedacht.

Mozes had een zeer natuurlijke aanleiding om de kinderen Israëls het gebruik der beelden te verbieden. Zij kwamen uit het land der beelden, en zij waren geen onvermengd volk, daar Egyptenaren, Midianieten en anderen met hen medetrokken. Maar hij sprak daarin zeker een gebod uit, dat voor de kern der stammen even natuurlijk was als de gewoonte der besnijdenis, de onthouding van bloed of de afkeuring der koninklijke waardigheid. In Kanaän echter kwamen de Israëlieten in aanraking met godsdiensten, waarin beelden een groote rol speelden; zij maakten kennis met een Dagon, een gehoornde Astarte en anderen. Natuurlijk sloop dus beeldendienst even goed als de terafim onder hen binnen, vooral in het noorden, waar zij het sterkst met Kanaänieten vermengd werden. Deut. XXVII: 15 waarschuwt dan ook tegen de beelden. Desgelijks de Elohist (in Davids of Salomo's tijd), wanneer hij Gen. XXXV: 2, 4 tot lof van Jakob vermeldt, dat hij „de vreemde goden" uit zijn stam uitroeide, hoewel wij daaronder ook terafim kunnen verstaan. Maar de hoofdquesties van den richtertijd waren de vermenging met de Kanaänieten, de eenhoofdige regeering, de handhaving van den ban, de beteekenis der heilige steenen, en niet de beeldendienst. Toen Salomo zijn tempel bouwde, was er zeker geen sprake van daarin een afbeelding van Jehovah te plaatsen. Dat Jerobeam het deed, was, al is ook de stier een zuiver Israëlietisch zinnebeeld, een gevolg van het heulen met Kanaänieten en Feniciërs, zoodat het invoeren van den Melkarth-dienst slechts een tweede stap was op dien weg, en Jerobeam dus in den stierdienst een openbaring heeft gegeven van het karakter, dat de noord-Israëlieten en hunne nakomelingen, de Samaritanen, steeds gedragen hebben: half-Joodsch en half-heidensch.

II.

HET HEILIGDOM TE BETHEL.

Bethel in den stam Benjamin, was een der zuidelijkste punten van het noordelijk rijk. Vóór de verovering door de Israëlieten heette de stad Luz (Richt. I : 22—26, Joz. XVIII : 13, 22, XVI : 2). De berichten daaromtrent zijn eenstemmig, al werd wellicht — Pierson [1]) legt hierop grooten nadruk — eerst het heiligdom bij de stad: Bethel (godshuis) van Luz, genoemd, zoodat de naam Bethel voor de stad zelve slechts langzamerhand de oude benaming verdrong. Over het heiligdom te dier stede, waarin Jerobeam een zijner stierbeelden geplaatst heeft, is het hoofdbericht, uit de hand van den Elohist door een Jehovist omgewerkt, Gen. XXVIII : 10—22, waarop XXXV : 1—7 terugslaat. Daarnevens komt ook XXXV : 9 vgg. zeer in aanmerking. In XXVIII : 10—22 wordt ons de droom van Jakob verhaald, tot welks gedachtenis hij den steen, die hem tot hoofdkussen gediend had, als een mazzeba oprichtte. Deze steen speelt in Piersons geschrift een hoofdrol. Op de verklaring van Gen. XXVIII : 22 steunen al zijn resultaten. Daarom ben ik verplicht zijne opvatting mede te deelen en te beoordeelen. In dat vers dan lezen wij deze gelofte van Jakob: „Deze steen, dîen ik tot een mazzeba opgericht heb, zal een Beth-Elohim zijn." Op het voetspoor van Prof. Dozij [2]) houdt de heer Pierson [3]) tegen Dr. Graf [4]) staande, dat hier de steen, en niet de plaats waar hij lag of de stad in de nabijheid, een Beth-Elohim of Bethel of baitylos (zooals de Grieken het woord vervormden) genoemd wordt, en dat dus de schrijver zich den steen bezield heeft gedacht. Allerzonderlingst is op dit punt zijne redeneering, want hij zegt dit: „Het is alleszins waar, dat in de aangehaalde plaatsen (o. a. vs. 17) niet de steen, maar de plaats Bethel heet (habemus reum confitentem), maar wat bewijst dat? De onbepaalde uitdrukking moet zich schikken naar de bepaalde, niet omgekeerd; het onbestemde *plaats* van vs. 17 wordt weder beperkt door vs. 22: „En de steen, *deze* zal een Beth-Elohim zijn." Eilieve! Lees vs. 17 eens be-

---

[1]) Bl. 57 vgg.

[2]) *Isr. te Mekka*, bl. 30.

[3]) Bl. 56.

[4]) *Zeitschr. der Deutsch. M. G.* XIX, I, II, bl. 320 vgg.

daard over. Daar staat: „En Jakob vreesde (naar aanleiding van zijn droom) en zeide: Hoe vreeselijk is deze plaats! Deze is niet anders dan een Beth-Elohim en een poort des hemels." Dit is zeer duidelijk; hij had engelen langs een ladder tusschen hemel en aarde zien op- en afklimmen, niet uit dien steen, maar op die plaats; daarom merkt hij die plek aan als een, waarboven een opening in den hemel is, zoodat zich daar de godheid openbaart en daar ook de offers der geloovigen haar het welgevalligst zijn. Op dit bericht volgt: „En toen Jakob des morgens opstond, nam hij den steen, waarop zijn hoofd had gerust, en stelde dien tot een mazzeba en zalfde hem met olie." Die steen speelt dus volstrekt geen rol in het kwalificeeren der plaats als een Beth-Elohim. Ten overvloede volgt er nog op: „En hij noemde den naam dier plaats Bethel, terwijl de naam DER STAD vroeger Luz was geweest." Wij besluiten hieruit dit: als de schrijver in vs. 22 den steen een bezielden steen, een baetyl, heeft genoemd, dan is hij met zichzelven in strijd, want hij noemt in het voorafgaande zeer duidelijk DE STAD „Bethel." Maar al ging er niets vooraf, uit v. 22 zouden wij niet kunnen opmerken, wat Pierson er in vindt. Wij lezen daar: „Dezelfde steen, dien ik tot een mazzeba gesteld heb, zal zijn een Beth-Elohim." Heet nu die steen een Bethel? Als de schrijver dit bedoeld had, dan zou hij gezegd hebben: En deze steen, dit Bethel, zal mij altijd heilig zijn; of iets dergelijks. Jakob kan toch niet zeggen: Deze steen zal bewoond worden door een Godheid. Daarenboven komt de vermeende technieke term „bethel", baitylos, hier niet voor; er staat Beth-Elohim. — Zeer naauwkeurig is de uitdrukking van den schrijver zeker niet. Hij had moeten zeggen: Rondom dezen steen zal ik een godshuis bouwen, of iets dergelijks. Maar die onnauwkeurigheid is zeer verklaarbaar. Hij had vóor zich een tempel en daarin een heiligen steen, die eigenlijk dat gebouw tot een heiligdom maakte. Wat is nu in die omstandigheid natuurlijker dan dat hij in plaats van: „op de plek, waar deze steen ligt, zal ik een godshuis bouwen," zegt: „deze steen zal een godshuis zijn"? Toen de schrijver de vervulling der gelofte van Jakob verhaalde (XXXV: 1—7), maakte hij ook van den steen met geen enkel woord melding.

Wat de steen in Bethels heiligdom en andere gewijde steenen oorspronkelijk beteekenden, is een tweede vraag, maar de schrijver van Gen. XXVIII merkt hem slechts aan als een gedenk-

teeken van Jakobs droom. Hiermede valt het resultaat van Pierson. Er is geen enkel bewijs in het O. T., dat Bethel een technieke term was voor een heiligen steen, noch dat de Israëlieten zich steenen als bezield door een godheid hebben voorgesteld.

Laat mij mijne opvatting van Gen. XXVIII ontvouwen. Ik hoop, dat zij zich ook aan den heer Pierson zal aanbevelen.

Wij hebben in dat hoofdstuk geen verhaal *aus einem Gusse.* Het is overgewerkt. De Israëlietische omwerkers deden hun werk onhandig genoeg om zich duidelijk te verraden. Vs. 16 en 17 sluiten dan ook slecht op elkaar; eerst staat in vs. 16 dat „Jakob ontwaakte en zeide....”, daarna in vs. 17 wederom: „hij vreesde en zeide,” Ook vs. 20—22 hangen niet goed samen, zooals Pierson zeer terecht heeft opgemerkt. Het zij mij vergund om kortheidshalve naar hem te verwijzen. Het oorspronkelijk bericht is, als gewoonlijk, ongeschonden gebleven, en is nog van woord tot woord terug te vinden.

Het is gevloeid uit de pen van den Elohist. Daar ik hierin verschil, niet slechts van Pierson, maar ook van Kuenen en andere critici, moet ik de bewijzen van mijne meening eenigszins uitvoerig opgeven. Den Elohist noemen wij den schrijver of liever den compilator der oudste bestanddeelen van Genesis en volgende boeken. Hij ontleent zijn naam aan Ex. VI: 2, waar hij God deze woorden in den mond legt: „Ik ben aan de aartsvaders als El sjedai verschenen, maar onder mijn naam Jehovah ben ik hun niet bekend geweest.” Natuurlijk gebruikt hij dus in de berichten over de aartsvaders den naam Jehovah niet. Daarom is nu nog niet ieder verhaal of vers, waarin de naam Elohim voorkomt, van zijne hand; immers ook schrijvers, die het Jehovisme van het begin der wereld laten dagteekenen, kunnen zich ter afwisseling van dien algemeenen naam bediend hebben. Maar een verhaal, waarin blijkbaar met opzet den naam Jehovah vermeden wordt, en iedere andere pericope, waarop zulk een verhaal terugslaat, kan niet anders dan van zijn hand zijn. Welnu, dan is Gen. XXXV: 1—7 (ik bepaal mij alleen tot die gedeelten, die voor ons tegenwoordig doel noodig zijn) van hem, want vs. 1 lezen wij: „God sprak tot Jakob: ga naar Bethel en maak daar een altaar voor den God, die u verscheen, toen gij vluchttet enz.” en in vs. 3 zegt Jakob: „Laat ons te Bethel een altaar maken voor den God, die mij verhoord heeft ten

dage mijner benauwdheid, en die met mij geweest is op den weg, dien ik gewandeld heb." Hier wordt het gebruik van een godsnaam vermeden. Om dergerlijke reden is Gen. XXXI, het verhaal van Jakobs vlucht voor Laban, van den Elohist. In vs. 13 toch staat: „Ik ben de God van Bethel, waar gij de mazzeba gezalfd hebt, waar gij mij een gelofte gedaan hebt" en in vs. 54 zweert Jakob „bij de vreeze van zijn vader Izaäk." In XXVIII: 10—22 nu komt de naam Jehovah herhaaldelijk voor, en dus kan het niet in zijn geheel van den Elohist zijn. Maar men neme er uit weg alle verzen, waarin de naam Jehovah voorkomt en wat met deze samenhangt, dan worden in het overschietende de droom en de gelofte, die in XXXI en XXXV voorkomen, vermeld, en vormt dat overgeblevene, vs. 10—12, 17, 21ᵃ, 22,[1]) een goed samenhangend geheel, dat aldus luidt: „En Jakob verliet Berseba en ging naar Haran. En toen hij op een plaats kwam, waar hij overnachtte, omdat de zon onderging, nam hij een van de steenen dier plaats en stelde dien tot hoofdkussen. En toen hij daar sliep, droomde hij, dat er op de aarde een ladder stond, wier top tot den hemel raakte, en zie, de engelen Gods klommen die op en af. En hij vreesde en sprak: hoe vreeselijk is deze plaats! Dit is niets minder dan een godshuis en een hemelpoort! En toen Jakob des morgens opstond, nam hij den steen, dien hij tot hoofdkussen gesteld had, en plaatste dien als een mazzeba en goot er olie over. En hij noemde den naam der plaats, die vroeger Luz heette, Bethel. En hij deed deze gelofte: als God met mij zal zijn, en mij op mijn weg bewaart, en mij brood en kleederen geeft, en mij in vrede naar het huis mijns vaders terugbrengt, dan zal deze steen, dien ik tot een mazzeba heb opgericht, een godshuis zijn, en van al wat gij mij zult geven zal ik u de tienden brengen."

De bedoeling van deze sage is duidelijk. In het heiligdom te Bethel lag een steen, die in dien tempel het allerheiligste was. De aanbidders te dier plaatse vereerden hem afgodisch, o. a. door hem met olie te overgieten en er plengoffers op uit te storten (XXXV: 14). Een Israëliet nu uit de elfde eeuw (in Davids of Salomo's tijd schreef de Elohist) wilde aan die afgoderij een eind maken, en gaf daarom aan den steen een verklaring, waar-

[1]) Vaihinger (Herz. *R. E.* XI p. 342) kent vs. 10—12, 16ᵃ, 17—22 aan den Elohist toe.

door hij een plaats kon behouden in den Israëlietischen godsdienst, zooals die naar zijne opvatting moest zijn. Hij deed, wat alle hervormers hebben gedaan: oude vormen en heilige voorwerpen onschadelijk maken door er eene andere beteekenis aan te geven.

Eene andere overlevering omtrent den oorsprong van de mazzeba te Bethel vinden wij in Gen. XXXV : 9—22 (zie vs. 14 en 15). Daar wordt verhaald, dat God voor de tweede maal na zijne terugkomst uit Paddan Aram, aan Jakob verscheen, — de eerste maal wordt in XXXII : 26 vgg. vermeld — en hem o. a. beloofd, dat er koningen uit hem zouden voortkomen. Ter gedachtenis daaraan richtte Jakob een mazzeba op, die hij met olie en plengoffers wijdde. Het doel van dezen schrijver is nog iets anders dan de afgodische vereering van den steen te Bethel tegen te gaan. De belofte aan Jakob en het daarop volgende bericht van Benjamins geboorte maken het waarschijnlijk, dat wij een koningsgezinde uit den tijd van Saul, den afstammeling van Benjamin, hooren spreken, die tegen de republikeinen zijner dagen het Gode welgevallig karakter van het koningschap handhaaft. De mazzeba is hem daarvan een gedenkteeken. Het komt mij waarschijnlijk voor, dat Gen. XXXV : 9—22 een der oorkonden is, die de Elohist aan elkaar geregen heeft; maar wij behoeven het groote vraagstuk naar de samenstelling van Genesis niet in al zijne onderdeelen in onze questie te mengen. Hoe ook de twee gedeelten van Gen. XXXV samenhangen, beider auteurs schreven vóór Jerobeam, daar zij na dien tijd anders over Bethel zouden gesproken hebben, en beiden merkten den steen te Bethel als een gedenkteeken aan.

Om de verklaring van Gen. XXVIII volledig te maken, zouden wij nog de bedoeling van den overwerker geheel moeten uiteenzetten. Maar ik begeef mij daarom in dit geval liefst niet, omdat het vraagstuk van de bedoeling der Jehovistische omwerkingen van vele pentateuchische verhalen zoo uitgebreid is. Het is ook niet noodig. De Elohist was een Jehovah-vereerder, maar had zijne redenen om het ontstaan van dien dienst eerst met Mozes te doen beginnen. Een ander later levend Israëliet vond, dat daarmede aan Jehovah's eer werd te kort gedaan, en liet de bekendheid met dien naam reeds van Enos dagteekenen. De vraag, waarom de Elohist dat bepaald loochende, en waarom de ander daarop zooveel nadruk legde, is hoogstbelangrijk, maar voor ons doel is het genoeg, dat wij wijzen op het bekende feit,

dat de zoogenaamde Jehovist verscheidene Elohistische berichten omgewerkt heeft.

Uit het oorspronkelijk verhaal van Gen. XXVIII en uit XXXV blijkt, dat er oudtijds onder de Israëlieten eene vereering van steenen heeft bestaan, maar dat reeds hervormers der elfde eeuw haar bestreden hebben. Laat ons nu verder zien, wat wij van die oude steenvereering uit het O. T. te weten kunnen komen.

De eerste en zeker allerbelangrijkste vraag is deze: wat waren die heilige steenen voor hunne vereerders? Waren het goden? of zinnebeelden? of afbeeldsels? Het O. T. leert ons daarvan rechtstreeks niets, zijdelings zeer weinig. Hoe zullen wij daar dan achter komen? Hier moet ik protesteeren tegen de methode van den heer Pierson. Deze gaat ter markt bij de Grieken en Romeinen, en haalt, terwijl hij het werk van Dr. J. Grimmel [1]) beoordeelt, ettelijke daar besproken plaatsen uit Livius, Ovidius, Plinius, Hesychius, Pausanias, Stefanus Byzantinus en anderen aan, om daaruit de beteekenis op te maken der baetylen of zalfsteenen. Maar waar dient dat voor? Zouden de Feniciërs, Grieken of Romeinen dier dagen den ouden zin nog geweten hebben? Indien er één wet in de geschiedenis der godsdiensten vast doorgaat is het deze: zoodra eene opvatting van het wezen der godheid een ouderen godsdienst verdringt, dan blijven de meeste vormen der vroegere vereering bestaan, maar met veranderde beteekenis. Soms geschiedt dit onwillekeurig, soms geven de predikers der nieuwere opvatting opzettelijk aan oude heilige vormen, zegswijzen of voorwerpen een nieuwe beteekenis om hun godsdienst te doen zegepralen. Daaruit volgt dit, dat het mij, als ik naar den oorspronkelijken zin der heilige steenen een onderzoek instel, niets aangaat, wat de Feniciërs, Grieken of Romeinen na Chr. er over geredeneerd hebben. Of zij ze voor meteoren hielden, of er zich een godheid in of bij dachten moet ons volkomen onverschillig zijn. Met hen tot dat doel te rade te gaan, is even verkeerd als van de leer der R. C. kerk over de mis inlichtingen te vragen omtrent hetgeen de discipelen van Jezus dachten bij hun „maaltijd des Heeren.”

Pierson zondigt in beroemd gezelschap. Movers heeft zijn werk over den godsdienst der Feniciërs en Bähr zijn *Symboliek des Mozaïschen Cultus* door de onkritische wijze, waarop zij ge-

---

[1]) *De lapidum cultu apud Patriarchas quaesito,* Merburg, 1853.

tuigenissen uit verschillende eeuwen naast elkaar plaatsten, bruikbaar gemaakt voor bijna niets dan voor magazijnen van citaten uit weinig gelezen werken. Maar juist omdat hij in zulk goed gezelschap is, moeten wij de dwaling krachtig bestrijden. Evenmin als de schrijvers over het offer uit Ezra's tijd ons iets kunnen leeren aangaande de beteekenis door Mozes' of Samuels tijdgenooten daaraan gehecht, evenmin als de schrijver van Gen. XVII bekend is met de bedoeling der besnijdenis, of die van Ex. XII of Deut. XVI met de beteekenis van het ongezuurde brood bij het Pascha, even weinig kunnen ons de tijdgenooten van Hizkia in Israël, van de eerste consuls in Rome, van Pisistratus in Griekenland, van Hiram in Tyrus, enz. den oorspronkelijken zin der heilige-steenen-vereering leeren kennen, laat staan menschen, die nog eenige eeuwen later leefden. Die jonge getuigenissen zijn niet onbelangrijk; verre van dien! Dat er overal sporen van steenvereering werden aangetroffen, dat die steenen soms voor grenssteenen of Termini gebruikt werden, dat ze met olie werden gezalfd, dat de Arabieren bij gebrek aan een gezalfden steen soms een hoop zand namen, waarover zij een kameel uitmelkten, zulke feiten kunnen eenig licht verspreiden, daar het oude vormen zijn, die eeuwen lang onveranderd konden blijven, hoewel onbegrepen. Zij zijn stemmen uit den voortijd. Maar wat men er bij dacht, en vooral wat de priesters er van leerden, verklaart de oorspronkelijke beteekenis even weinig als het verhaal van Gen. XXVIII, dat van den steen te Bethel Jakobs hoofdkussen maakt.

De duidelijkste inlichtingen over die vraag moeten gezocht worden bij die volken, onder wie nog geen hoogere godsdienstvorm bestaat. Uit Polynesië, uit de wildernissen der Roodhuiden, uit de binnenlanden van Afrika, uit sommige deelen van Siberië, kunnen wij waarschijnlijk het meeste licht verkrijgen over het fetisjisme of animisme [1]) waarin allerlei steenen een groote rol spelen, en waarvan in vele godsdiensten het een of ander gebruik schijnt overgeërfd te zijn.

Voor zoover wij ons verplaatsen kunnen in het duistere ziele-

---

[1]) Daar *fetiesj* (uit het Portugeesche *fetisso* of *feitiço* verbasterd) eigenlijk toovermiddel beteekent, en dusgenoemde voorwerpen iets geheel anders zijn, noemen sommigen den laagsten godsdienstvorm het *animisme*. Zie b. v. E. B. Tylor in de *Fortnightly Review*, overgenomen in de *Wetenschappelijke Bladen* 1866, III, bl. 325, waar de schrijver ook zijn *History of Mankind* aanhaalt.

leven der menschen, die zich nog zelfs niet tot de hoogte verheven hebben om een natuurverschijnsel of een menschvormigen God te aanbidden, kunnen wij de steenen en andere *fetiesjen* de goden hunner vereerders noemen, en niet de woningen, zinnebeelden of afbeeldsels dier goden. En als wij uit het O. T. nog iets kunnen leeren omtrent de oorspronkelijke beteekenis der heilige steenen, dan is het ditzelfde. Het komt mij toch voor, dat Pierson geen ongelijk heeft met zijn verwijzing naar Deut. XXXII [1]). Wij lezen daar: (vs. 4)

De rots, zuiver is zijn doen,
Want al zijn paden zijn recht.
(18) De rots, die u voortbracht, hebt gij veracht,
En gij vergat den God, die u baarde.
(30) Hoe zou éen (Israëliet) duizend jagen,
En twee tienduizend verdrijven,
Als niet hun rots hen verkocht,
En Jehovah hen overgeleverd had!
(31) Want niet als onze rots is hun rots.

Natuurlijk is dit gebruik van „rots" (צור) niets dan een metafoor, maar hoe is zulk een overdrachtelijke spreekwijze, zoo veelvuldig aangewend, te verklaren dan door het feit, dat oudtijds vaak een rotsblok door Israëlieten vereerd is en de aanbidders van Jehovah daaruit aanleiding namen om hem HUN rots te noemen?

Maar hoe dit zij, vele Israëlieten uit den richtertijd vereerden steenen en zagen daarin waarschijnlijk goden.

De steendienst schijnt een vereering te zijn geweest, die zeer moeielijk was uit te roeien. Belangrijk is het verhaal van Livius en andere Romeinen, [2]) dat er in het heiligdom van Jupiter Capitolinus geen God nevens hem vereerd werd behalve Terminus, een ruwen steen. Toen Tarquinius Superbus dien tempel aan Jupiter wijdde, hadden alle goden goed gevonden voor hem plaats te maken, maar Terminus had dit geweigerd. Dat beteekent: De priesters hadden alle goden uit het heiligdom durven verwijderen behalve dien steen, waarvan men toen reeds gemaakt had, of later maakte, een God Terminus. Ditzelfde

---

[1]) Bl. 49 vgg.

[2]) Livius I, 55. Lactant. *De falsa religione* 1 : 20. Ovid., *Fast.* I, 2.

verschijnsel treffen wij in Israël ook aan. De Mozaïsten [1]) der elfde eeuw bestreden den steendienst, maar terwijl zij de vereering van buitenlandsche goden, het gebruik van beelden, wichelaarskunsten en andere in hun oog afschuwelijke dingen te vuur en te zwaard vervolgden, moesten zij met de steenen omzichtig te werk gaan. Zij trachtten hen in te lijven in de Jehovah-vereering. Daartoe noemden zij hen mazzeba's (מַצֵּבָה), d. i. „opgericht teeken." Dit nu kan de oorspronkelijke benaming niet zijn geweest. Die was natuurlijk „rots" of „steen." Maar de Mozaïsten herdoopten met dien naam heilige steenen tot gedenkteekenen. De steen in het heiligdom te Sichem werd een gedenkteeken aan Israëls verbond met Jehovah (Joz. XXIV: 26, 27); de steenen aan den oever der Jordaan een herinnering aan Jehovah's hulp bij den overtocht (IV: 6); de steenen bij den Horeb getuigen van het verbond der twaalf stammen met hun God (Ex. XXIV: 1 vgg.) [2]). Andere steenen werden (evenals bij de Romeinen en Grieken) tot grenssteenen, als b. v. de steen bij Mispa (Gen. XXXI: 45, 46). Men noemde ze soms naar het feit, dat men er aan verbond, als b. v. de mazzeba op Rachels graf (XXXV: 20).

Daar de Mozaïsten der elfde eeuw de heilige steenen gedenksteenen noemden en ze dus plaatsten naast allerlei steenen en houten teekenen, wier niet-godsdienstig karakter genoeg bekend was, als b. v. Absaloms gedenkteeken (2 Sam. XVIII: 18) en Davids „naam" (VIII: 13), konden zij veilig het oprichten van nieuwe gedenksteenen toelaten, ja, het zelven doen. Daarom mag men in Samuels „eben-haëzer" niets strijdigs met het Jehovisme zoeken. Mazzeba's werden een zeer natuurlijk en gewoon bestanddeel der Jehovah-vereering, even goed als asjera's, chammanim, bamah's en altaren. De klacht, die Apulejus (in de tweede eeuw na Chr.) over een ongodsdienstigen man zijner dagen slaakte [3]): „er was geen tempel, geen heilig bosch, ja zelfs geen gezalfde steen of gekroonde boomstam op zijn landgoed" kunnen wij zeer goed in Samuels mond plaatsen. Evenals Saul beschuldigd werd van zoo weinige altaren voor Jehovah te bouwen (1 Sam. XIV: 35), kon men ook tegen hem inbren-

[1]) Ik bedoel met dien naam: de voorstanders der godsdienstrichting, die van Mozes begonnen is en eindelijk heeft getriumfeerd; dus in denzelfden zin, waarin de pentateuch Mozaïsch heet.

[2]) Wat er historisch in dit verhaal is, beslis ik voor het oogenblik niet.

[3]) Pierson, blz. 10.

gen, dat hij zelden of nooit een mazzeba oprichtte. Hoe weinig men nog eeuwen na Samuel hier tegen had, blijkt o. a. uit Hosea, die (X: 1, 2, III: 4) het gemis van een mazzeba even smartelijk vindt als het ophouden der offeranden of een regeeringloozen toestand.

Mazzeba's voor Jehovah waren in de elfde eeuw en nog lang daarna zeer geoorloofd. Maar de mazzeba's der Kanaänieten waren natuurlijk gruwelen in de oogen der vrome Israëlieten. De uitroeiing van deze heidensche voorwerpen wordt met nadruk bevolen, evenals die der Kanaänietische beelden, altaren en asjera's (Ex. XXIII: 24; XXXV: 13; Deut. VII: 5; XII: 3), terwijl tot lof van Joram en van Jehu gezegd wordt, dat zij de mazzeba van „den Baäl" hebben vernield (2 Kon. III: 2; X: 26, 27).

Intusschen bleek het langzamerhand, dat de maatregel der Mozaïsten slechts een halve was geweest, en dat de afgodische vereering der steenen voortduurde. Zij bleven het allerheiligste der tempels, waarin zij lagen; immers vele heiligdommen heetten de heiligdommen VAN de mazzeba's en de asjera's (2 Kon. XXIII: 14). De puristen begonnen dus de geheele uitroeiing der mazzeba's wenschelijk te vinden, en de opvatting der gewijde steenen werd daarom langzamerhand een andere. Zij werden tot altaren gemaakt. Dat zien wij b. v. in de Jehovistische verhalen van Genesis. Stond er een mazzeba in het heiligdom van Jehovah te Sichem, een mazzeba, waarvan een oud berichtgever verhaald had, dat zij door Jozua was opgericht, die Jehovistische verhaler maakt er een altaar van Abraham van (Gen. XII: 7). Zoo maakt hij van de heilige steenen tusschen Bethel en Ai, te Hebron en te Berseba outers van Abraham en Izaäk (XII: 8; XIII: 4, 18; XXII: 9, 25). Hetzelfde streven om heilige steenen tot altaars te maken, spreekt ook uit de verhalen omtrent het offer van Gideon (Richt. VI: 20, 21) en van Manoach (XIII: 19, 20).

Intusschen ging het volk voort met mazzeba's op te richten. Een steen schijnt daartoe gewoonlijk het meest geschikt gerekend te zijn; maar dat er ook andere, b. v. houten, mazzeba's waren, blijkt uit Gen. XXXV: 14, waar de uitdrukking „een steenen mazzeba" voorkomt. Natuurlijk, toen de puristen van de gewijde steenen gedenkteekenen maakten, bevorderden zij die afwisseling in het materiëel, om zooveel mogelijk het oude, afgodische, karakter te doen vergeten. Men richtte dus waarschijn-

lijk als gedenkteekenen en grenspalen ook blokken hout op of gebruikte voor het laatste op eenige hoogte boven den grond gekapte boomstammen, zooals dit bij de Romeinen ook plaats had [1]). Daaruit is het wellicht te verklaren, dat in Jes. VI: 13 de stomp van een gevelden boom een gedenkteeken" (מַצֶּבֶת) heet.

Hoe meer zich de Mozaïsten bewust werden, dat al die bestanddeelen van de oude Jehovah-vereering, gedenksteenen, asjera's, bamah's enz., Israël tot een heidensch volk maakten, des te ronder kwamen zij uit voor hun afkeer van die voorwerpen' des te minder vergenoegden zij zich met de poging er het misbruik van te voorkomen. Zooals men weet, barstte in Hizkia's dagen voor het eerst die afkeer uit, die onder Josia tot de groote hervorming in den geest van Deuteronomium leidde. De man der hervorming in die dagen is Micha van Moresjet, en deze ijvert ook tegen de mazzeba's en stelt ze op gelijke lijn met de beelden (V: 11). Maar niet ieder profeet van Jehovah was het met hem eens, o. a. Jesaja niet, die aankondigde, dat er op de grens van Egypte een „mazzeba ter eere van Jehovah" zou opgericht worden (XIX: 19) [2]), en daarin dus geen kwaad schijnt gezien te hebben. Het wetboek Deuteronomium verbiedt kort en goed om mazzeba's naast het altaar van Jehovah te plaatsen, (XVI: 21, 22; XII: 4); desgelijks Lev. XXVI: 1, dat denzelfden geest ademt; Josia roeide ze uit (2 Kon. XXIII: 14). Dat er nog lang daarna onder de Joden overblijfsels van hun eerbied voor sommige steenen voorkomen, spreekt vanzelf.

Een dergelijk proces heeft waarschijnlijk ook in Fenicië, Griekenland, Italië en elders plaats gehad De termini, hermesbeelden, baetylen, enz. wijzen daarop. Maar het is nu mijn doel niet mij in die questiën te verdiepen. Zelfs in het bespreken van de heilige steenen in Israël ben ik niet volledig geweest, en ben het een en ander stilzwijgend voorbijgegaan, wat wellicht nog meerder licht over de zaak kon verspreiden. De namen in Numeri met het woord צור samengesteld, waarop Prof. Dozy wijst [3]); „de steen Israëls", Gen, XLIX: 24; de steen van

[1]) Ovid. *Fast.* II: 641, Tibull. *Eleg.* 1: 1—10 enz.

[2]) De echtheid der pericope wordt betwist; maar de in dit vers vervatte ketterij (naar de zienswijze van later tijd) pleit sterk voor de echtheid, ten minste van dit gedeelte der profetie.

[3]) *Isr. te Mekka*, bl. 30.

Bohan-ben-Ruben, die Joz. XV: 6 en XVIII: 17 voorkomt; de naam van אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת, „de steen van de kruipster", in 1 Kon. 1 : 9; de gebeeldhouwde steenen, אֶבֶן מַשְׂכִּית, in Lev. XXVI: 1 en Num. XXXIII: 52 vermeld; ziedaar feiten, die misschien over eenige bijzonderheden der oud-Israëlietische steenvereering of over de wijze, waarop deze bestreden is, eenig licht kunnen verspreiden. Ik meen echter, ook buiten deze tamelijk duistere aanwijzingen om, het hoofdverloop der bestrijding van den steendienst in Israël duidelijk genoeg in het licht gesteld te hebben.

Santpoort, Dec. 1866. H. Oort.

MACHTELOOS SUPRANATURALISME.

Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Ein Beitrag zur Offenbarungs- und Religionsgeschichte, als Einleitung in die Theologie des N. T., von Dr. Joseph Langen, Prof. der Kath. Theol. an der Universität zu Bonn (XIV u. 528 SS.; Freiburg im Breisgau, 1866).

Indien de auteur van „Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi" deze verhandeling onder de oogen kreeg, haar opschrift, onmiddellijk boven den titel van zijn boek geplaatst, zou hem ongetwijfeld bevreemden. Machteloos supranaturalisme? En toch beschikt Dr. Langen over eene macht van geleerdheid en gevoelt hij zich tot zijne taak en tegenover zijne voorgangers alles behalve onmachtig. In de voorrede van zijn boek komt dit aan het licht op eene wijze, die mij een vroolijk oogenblik bezorgd heeft. Strauss had de opmerking gemaakt, dat de wording van het Christendom zich niet volkomen laat verklaren, omdat men den tijd, waarin het is ontstaan, niet genoeg kent. Gij hadt moeten zeggen — voegt Dr. Langen hem toe — dat uwe kennis van dien tijd onvoldoende is. Heeft niet de Joodsche geleerde Dr. Geiger in het openbaar getuigd, dat Strauss en Renan het Jodendom van dien tijd „gar nicht gekannt" hebben? Datzelfde vonnis treft ook Schenkel. Geiger heeft ongetwijfeld gelijk — zoo gaat Dr. Langen voort — maar uit mijn geschrift blijkt bovendien, dat ook Geiger zelf het toenmalige Jodendom „nicht gründlich gekannt hat!" — Wanneer nu Strauss of Renan kon goedvinden ook aan Dr. Langen een certificaat van onkunde uit te reiken, dan zou de kring — een ware *circulus vitiosus* — geheel gesloten zijn. Doch dit blijkt in ieder geval uit de aan-

gehaalde zinsneden, dat Dr. Langen zich bewust is iets te zeggen te hebben en met de noodige vrijmoedigheid optreedt.

Nu, daartoe heeft hij dan ook alle recht. Hij is een zeer geleerd man en heeft zich tot het schrijven van dit boek door veelomvattende en nauwkeurige studiën voorbereid. Zijne belezenheid in de literatuur van den tijd, waarover hij handelt, is bewonderenswaardig. Zijne citaten zijn niet uit de tweede hand, maar vruchten van eigen lectuur. Ook de schrijvers over zijne bronnen heeft hij goed gelezen en bestudeerd, wèl niet allen — bepaaldelijk zijn de Joodsche geleerden meer *pour acquit de conscience*, dan uit belangstelling geraadpleegd — maar toch de meesten. Eene enkele proeve moge dit bewijzen. De *Testamenta XII Patriarcharum* behooren zeker niet tot de hoofdbronnen voor Dr. Langens onderzoek. Toch heeft hij ze (zie S. 140—157 en elders) grondig bestudeerd en daarenboven kennis genomen van de verhandelingen van C. J. Nitzsch, van A. Kayser en van onzen landgenoot Vorstman, dien hij telkens citeert en wegens meer dan ééne critische stoutigheid berispt. Met dezelfde nauwkeurigheid behandelde hij de overige literarische producten van de eeuwen vóór en onmiddellijk na de vestiging van het Christendom. Men behoeft daarenboven slechts oppervlakkig kennis te nemen van zijn arbeid om te bemerken, dat men te doen heeft met een man, die gewoon is te denken en te onderscheiden. Zoo getuigt o. a. zijn hoofdstuk over de onderlinge verhouding en verbinding van *νοῦς, λόγος* en *σοφία* (S. 197 ff.) van groote scherpzinnigheid.

Ook aan breede opvatting van het onderwerp hapert het niet. Het geheele werk bestaat uit drie deelen: A. Inleiding; B. Historisch-critisch onderzoek van de bronnen: C. De religieuse voorstellingen der Joden in Palestina ten tijde van Christus. De Inleiding (S. 1—22) handelt over de verhouding van O. en N. Testament en de beteekenis van de apocriefe (deutero-canonische) boeken des O. Verbonds; verder over de rol van het Heidendom, bepaaldelijk van de Grieksche wijsbegeerte, in de geschiedenis der openbaring, Het 2[de] deel (S. 23—182) bespreekt achtereenvolgens I. de kanonicke geschriften des O. Testaments uit de hellenistische periode (Jezus Sirach, I en II Maccabeën, Boek der Wijsheid); II. de niet-canonieke boeken van Palestijnschen oorsprong (Henoch, de Psalmen van Salomo, de Targumîm van Onkelos en Jonathan, Flavius Josephus, IV Maccabeën, het boek

der Jubileën, de hemelvaart van Mozes, IV Ezra, de testamenten der XII Patriarchen, de hemelvaart van Jesaja); III. de niet-canonieke boeken van Egyptischen oorsprong (de Alexandrijnsche vertaling van het O. Testament, de Joodsche Sibylle, III Ezra, III Maccabeën, Philo); IV. de latere Joodsche literatuur en de apocriefen des N. Testaments (enkele opmerkingen over den Talmud, de latere Targumîm, de Midraschîm enz.). Het 3de deel, eindelijk (S. 183—519), schetst, in acht hoofdstukken, de religieuse partijen in Palestina, de leer over God, over den Logos, over den Heiligen Geest, de angelologie en daemonologie, de anthropologie, de Messiaansche verwachting, de eschatologie. — Ik mag wel verschooning vragen voor dit zeer dorre overzicht: het moet alleen dienen om te bewijzen, dat Dr. Langen zijne taak niet beperkt opgevat, en naar volledigheid gestreefd heeft.

In weerwil van dit alles is het boek van Dr. Langen mislukt. Men constateert dit met leedwezen. Er bestaat ongetwijfeld behoefte aan hetgeen hij heeft willen leveren: eene monographie over het Palestijnsche Jodendom ten tijde van Jezus. Het zou een waar genot zijn te mogen aankondigen, dat in die behoefte was voorzien. Het is daarentegen een treurig denkbeeld, dat zóóveel arbeid, indien al niet geheel te vergeefs, dan toch zonder bevredigende uitkomst is aangewend. Maar het is niet anders: „das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi" doet Dr. Langen ons niet kennen; „ein Beitrag zur — — Religions-geschichte" mag zijn boek niet heeten; „Einleitung in die Theologie des N. Testaments" is het dán alleen, wanneer men die „Theologie" min juist en eenzijdig opvat. Dit ongunstig oordeel komt niet dááruit voort, dat ik het werk van Dr. Langen meet met een maatstaf, dien hij recht zou hebben af te wijzen. Neen, uit zijne voorrede is ons reeds gebleken, dat hij een boek wil leveren niet slechts *in*, maar ook *voor* den tegenwoordigen tijd. Het is bestemd om in te grijpen in „de groote beweging, die sedert eenige jaren op het gebied van theologie en kerkelijk leven de gemoederen in spanning houdt" (S. III). Het zal aanvullen wat in de werken van Strauss, Renan, Schenkel, Geiger wordt gemist. Wij vorderen dus niets te veel, wanneer wij verlangen dat Dr. Langen — natuurlijk op zijne wijze en overeenkomstig zijne overtuiging — het probleem van onze dagen der oplossing nader brenge. Doch dit is het juist wat hij *niet* doet.

Hoe is dit te verklaren? Zietdaar eene vraag, welker beantwoording ons wel eenige oogenblikken mag bezighouden. Heeft Dr. Langen misgetast in de critiek zijner bronnen? Stonden hem zijne kerkelijke vooroordeelen in den weg? Werd hij belemmerd door zijn supranaturalisme? Het een zoowel als het ander. Toch heeft, zoo ik mij niet bedrieg, het supranaturalisme hem het meest geschaad. Het is mijn voornemen dit in het licht te stellen en alzoo tevens eene bijdrage te leveren tot kenschetsing van het terrein, waarover eene deugdelijke monographie betreffende het Palestijnsche Jodendom ten tijde van Jezus zich zal moeten uitstrekken. Doch al ware het alleen om het supranaturalisme niet bovenmate te bezwaren, wil ik vooraf op de beide eerstgenoemde oorzaken, die tot mislukking van Dr. Langens arbeid hebben geleid, de aandacht vestigen.

I.

Welke bronnen Dr. Langen heeft gebruikt, blijkt uit het boven gegeven overzicht van zijn boek. Of hij nog andere had moeten raadplegen, laat ik voor het oogenblik in het midden: zijne keuze hangt samen met de wijze, waarop hij zijne taak heeft opgevat; wij komen er zoo aanstonds op terug. Thans hebben wij ons bezig te houden met de tweevoudige vraag: heeft Dr. Langen zich te recht van deze geschriften en heeft hij er zich goed van bediend? Dat ik mij hier tot enkele bedenkingen en opmerkingen bepalen moet, behoeft nauwelijks te worden gezegd.

Heeft Dr. Langen de boven opgesomde geschriften te recht gebruikt als bronnen voor de kennis van het Palestijnsche Jodendom ten tijde van Jezus? Wij kunnen er aan twijfelen, wanneer wij letten op het vaderland van vele dier geschriften. Ze zijn voor een goed deel buiten Palestina, inzonderheid in Egypte geschreven. Men denke aan de Grieksche vertaling van het O. Testament, de Joodsche Sibylle, Philo enz.; ook Flavius Josephus had sedert het vierde eener eeuw zijn vaderland verlaten, toen hij de geschiedenis van zijn volk en van den Joodschen oorlog op schrift bracht. Het spreekt wel van zelf, dat Dr.

Langen dit niet heeft voorbijgezien. Hij onderscheidt dan ook doorloopend de Egyptische van de Palestijnsche denkbeelden. Doch wanneer hij de uiteenzetting van deze laatste gewoonlijk laat voorafgaan van eene schets der daaraan beantwoordende Alexandrijnsche ideeën, dan gaat hij uit van de onderstelling — die hij dan ook meer dan eens uitspreekt (S. 24, 169 n. 1) — dat de Egyptische Joden op de theologie van hunne broeders in Palestina krachtigen invloed hebben geoefend. Die onderstelling is geheel conform met zijn gevoelen over den Griekschen oorsprong van de meeningen der Sadduceën en Esseërs. Doch nergens wordt zij bewezen. De synagoge der Cyreniërs en Alexandrijnen in Jeruzalem (*Hand.* VI: 9) kan werkelijk bestaan en zelfs gebloeid hebben, zonder dat daarom de Alexandrijnsche theosophie — die uit haar aard nimmer volksgeloof worden kon — in Palestina bekend werd en bijval vond. Uit het voorbeeld van een man als Paulus kan niet worden afgeleid, dat de Palestijnsche Joden de leer der Egyptische kenden. Kortom: Dr. Langen heeft zich in elk geval van deze historische vraag, eene levensvraag voor zijn boek, veel te gemakkelijk afgemaakt. Hij had geen recht om Frankel, die den invloed der Palestijnsche exegese op de Alexandrijnsche schriftverklaring poogde in het licht te stellen, met een paar woorden af te wijzen (S. 169 n. 1).

Van nog meer gewicht is de ouderdom der door Dr. Langen gebruikte bronnen of hulpmiddelen. Dat hij zich bedient van de geschriften, die vóór of gelijktijdig met het Christendom zijn ontstaan, is zeer natuurlijk. Maar hij raadpleegt ook boeken van jonger dagteekening. Zoo is, volgens zijn eigen gevoelen, het boek der Jubileën tusschen 30 en 60 n. Chr., de hemelvaart van Mozes na den val van Jeruzalem (70 n. Chr.), IV Ezra onder keizer Nerva geschreven; met de laatstgenoemde apocalypse zijn de werken van Josephus nagenoeg gelijktijdig. Al deze geschriften zijn van Joodschen oorsprong, hoogstens onder zijdelingschen invloed van het Christendom ontstaan. Daarentegen waren de auteurs van de Testamenten der XII Patriarchen en van Jesaja's hemelvaart Christenen, van Joodsche afkomst en denkwijze, het is zoo, maar toch Christenen; bovendien behooren zij geen van beiden tot de eerste eeuw onzer jaartelling. Het wordt ons, dunkt mij, reeds duidelijker, hoe Strauss beweren kon, dat wij den tijd, waarin het Christendom is ontstaan,

niet genoeg kennen. Althans indien zijne vrijmoedigheid om de kennis van Jezus' tijd uit zooveel jongere geschriften te putten minder groot geweest is dan die van Dr. Langen, wij hebben geen recht om hem dat ten kwade te duiden. Ik wil daarom geenszins beweren, dat men die latere boeken moet verwaarloozen. Integendeel, ik geloof dat onze schrijver althans de zuiver-Joodsche te recht gebruikt heeft. Ik geloof dat te meer, omdat hij toont te weten aan welke gevaren hij daarbij blootstaat en telkens de mogelijkheid, dat de religieuse voorstellingen van die geschriften ten tijde van Jezus nog niet voorhanden waren, in aanmerking neemt. Doch ik beweer, dat dit gebruik moet plaats hebben met de grootste behoedzaamheid en dat er veel critiek en veel tact gevorderd wordt om daarin niet mis te tasten. De groote vraag is dus, of Dr. Langen getoond heeft die gaven te bezitten? Wanneer wij weten, hoe hij zich van zijne bronnen heeft bediend, dan zal het ons tevens duidelijk zijn of hij zonder gevaar, voor het doel dat hij zich had voorgesteld, deze bronnen kon raadplegen.

Ongelukkig kan het oordeel over het gehalte zijner critiek niet gunstig uitvallen. Ik ga dit met enkele proeven staven.

Tegen het einde van het 3de boek der *Oracula Sibyllina* verkondigt de Joodsche dichter de Messiaansche eeuw (vs. 766 vgg.). God zal een eeuwig koninkrijk oprichten, waarin Hij alle menschen opnemen en hun groote zegeningen verleenen zal. „Uit alle oorden zal men wierook en gaven brengen naar het huis van den grooten God en er zal voor de menschen der toekomst geen andere tempel zijn, waarnaar zij te vragen hebben, dan dien God aan de geloovige mannen [de Joden] ter vereering gegeven heeft." Onmiddelijk hierop volgt (vs. 775):

Υἱὸν γὰρ καλέουσι βροτοὶ μεγάλοιο θεοῖο.

Dat dit eene interpolatie is van een christen, schijnt zonneklaar: de vermelding van den Messias is in dit verband geheel misplaatst; in vs. 776 sqq, is wederom sprake van den Jeruzalemschen tempel, bepaaldelijk van de gebaande wegen, die in de toekomst derwaarts zullen leiden; daarenboven is *καλέουσι*, het *praesens*, hier meer dan zonderling. Al deze moeilijkheden bestaan voor Dr. Langen niet: hij citeert (S. 403) vs. 775 als bewijs, dat de Joden den Messias „Zoon Gods" noemen. Uit dit éene voorbeeld blijkt reeds, door welke sympathieën de auteur zich laat beheerschen. Doch nu lette men verder op zijn oordeel over vs. 784 sqq.

„Verheug u, jonge dochter (κόρη), en wees blijde, want de schepper van hemel en aarde heeft u eeuwige vreugde verleend; in u zal hij wonen en u tot een onsterfelijk licht zijn.” Hierop volgt (vs. 787-794) eene omschrijving van *Jes.* XI: 6 verv., de schildering van den ongestoorden vrede ook in de natuur. Langen acht het geheel zeker, dat Vergilius in de 4de Ecloge, aan Pollio gericht, deze Sibyllijnsche verzen voor oogen had, en voert hem aan als getuige voor hun hoogen ouderdom. Laat dit zoo zijn! Maar hoe heeft hij in de κόρη, die door den dichter wordt toegesproken, de maagd Maria kunnen zien? Hebben wij hier werkelijk eene Joodsche verwachting voor ons, dan kan alleen „de jonkvrouw, dochter Jeruzalems” d. i. de stad Jeruzalem zelve bedoeld zijn. Dit blijkt vooreerst uit het verband, waarin de tempel, gelijk wij zoo even zagen, het hoofdonderwerp is, maar verder ook uit de woorden zelve (vs. 786):

'εν σοὶ δ'οἰκήσει σοὶ δ'έσσεται ἀθάνατον φῶς.

De tweede helft van het vers, hoogst ongepast indien van Maria sprake ware, is bijna letterlijk overgenomen uit *Jes.* LX: 19, 20 (ἀλλ' ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον), waar Jeruzalem wordt toegesproken. Langen zelf moest wel opmerken, dat „het onsterfelijke licht” zijne opvatting niet aanbeveelt, maar verklaart het hoogst gewrongen uit het Alexandrijnsche spiritualisme van den dichter, dat hem hier eene eenigszins zonderlinge uitdrukking zal hebben in de pen gegeven! Men leze zijn betoog (S. 401—4 verg. 169 ff). Ons vertrouwen op Langens critiek wordt geweldig geschokt, wanneer wij hem eene zoo doorslaande proeve van lichtgeloovigheid zien geven.

Niet minder zwak is zijn oordeel over het boek Henoch, waarvan hij menigvuldig gebruik maakt en welks Joodsche oorsprong dus boven bedenking verheven diende te zijn. Gelijk bekend is, heeft laatstelijk vooral Hilgenfeld bezwaren geopperd tegen onderscheiden afdeelingen van dit boek, Hoofdstuk 17—19, 37—71, 106—108 [1]). Langen verzuimt niet ze te bespreken (S. 42 ff.), doch hij heeft ze niet gewaardeerd gelijk ze verdienden. Inzonderheid miskent hij de beteekenis van Hilgenfelds bedenkingen tegen den Joodschen oorsprong van de Messias-leer, die in H. 37—71 wordt voorgedragen. Het is mijn voornemen niet hier te herhalen wat reeds elders is gezegd. Doch ik moet

---

1) *Die jüdische Apocalyptik* S. 148—84.

doen opmerken, dat Hilgenfelds zorgvuldig betoog niet weder-legd wordt door verwijzing naar *Dan.* VII: 13, of door zulk eene verdediging van H. 62: 5, 6—11 als ons door Langen (S. 46 f.) wordt ten beste gegeven [1]).

Slechts in het voorbijgaan teeken ik aan, dat Langen zich (S. 70—72) te gemakkelijk afmaakt van de meening, door onderscheidene Joodsche geleerden voorgestaan, dat de Targumîm van Onkelos en van Jonathan in Babylonië en wel in de 4de eeuw onzer jaartelling definitief zijn vastgesteld, na langen tijd òf uitsluitend òf bij voorkeur mondeling te zijn voorgedragen. Iets langer moet ik stilstaan bij zijn oordeel over Flavius Josephus (S. 72, 73). Wanneer men bedenkt, hoeveel van dezen auteur afhangt, hoe inzonderheid Langen zelf sommige hoofdzaken uitsluitend aan hem ontleent, dan verwondert men zich dat hij aan de waardeering van zijne goede trouw of, meer algemeen, van zijne geloofwaardigheid slechts een paar bladzijden of eigenlijk niet meer dan eenige regels heeft gewijd. Meer dan eens verwijst hij naar zijne verhandeling: „der theologische Standpunkt des Flavius Josephus," in de Tübing. theol. Quar-

---

[1]) T. d. p. lezen wij, dat op den gerichtsdag de koningen, machtigen en edelen met schaamte en schrik vervuld zullen worden, wanneer zij „den zoon der vrouw" zien zitten op den troon zijner heerlijkheid. Daarna zullen zij hem roemen — doch liever citeer ik woordelijk volgens Dillmann: „sie werden rühmen und preisen und erheben den, der über alles herrscht, der verborgen war. Denn zuvor war er verborgen der Menschensohn, und der Höchste hat ihn aufbewahrt vor seiner Macht und ihn den Auserwählten geoffenbart; und es wird gesäet werden die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten, und es werden vor ihm stehen alle Auserwählten an jenem Tage." — Hilgenfeld merkt op, dat „de zoon der vrouw" niet wel een Joodsche Messiastitel zijn kan en dat bij de openbaring aan de uitverkorenen moet worden gedacht aan de verschijning van Jezus in het vleesch, vooral om hetgeen volgt: „und es wird gesäet werden die Gemeinde der Heiligen und Auserwählten," — duidelijke zinspeling op de uitbreiding der Christelijke gemeente vóór de wederverschijning van Jezus ten gerichte. — Langen vindt het denkbeeld, dat de Messias tot het gericht toe verborgen blijft, „geradezu unchristlich" en meent dat het „nie von einem christlichen Lehrer angenommen worden ist." Hier wordt niet alleen voorbijgezien, dat de schrijver, indien hij Christen was, niet duidelijker spreken kon, omdat hij voor Henoch wilde doorgaan, maar ook in plaats van een bewijs eene machtspreuk gebruikt: aan de nieuwtestamentische verwachting der *ἀποκάλυψις* of *φανέρωσις* van den Christus ligt wel degelijk de gedachte ten grondslag, dat hij vóór de parusie verborgen is; ten overvloede lezen wij *Col.* III: 3: „Uw leven is met Christus verborgen (*κέκρυπται*) in God."

talschrift van 1865 (S. 1 ff.) opgenomen. Te oordeelen naar hetgeen hij daaruit mededeelt, is dit een uitvoerig en nauwkeurig opstel. Maar niet op het theologische standpunt van Josephus komt het aan, veeleer op zijne bevoegdheid om over Joodsche toestanden te oordeelen en op zijne gezindheid om ze naar waarheid voor te stellen. Daarover nu kunnen wij met vrijmoedigheid oordeelen. Het staat vast, dat Josephus bij de samenstelling van de eerste boeken zijner Archaeologie niet dan bij uitzondering andere bronnen raadpleegde dan het O. Testament. De vergelijking van zijn verhaal met het origineel kan ons dus leeren, wat hij beoogde en welke methode hij volgde. Welk resultaat die vergelijking oplevert is bekend. Zij verheft boven redelijken twijfel, dat Josephus ten gevalle zijner heidensche lezers de Israëlietische kleur der oude berichten heeft uitgewischt en gedaan heeft wat hij kon om de geschiedenis van zijn volk verstaanbaar en begrijpelijk te maken voor den vreemdeling. Ligt het niet in den aard der zaak, dat wij deze „Tendenz" van Josephus ook dáár in rekening brengen, waar wij zijne berichten niet met die van anderen vergelijken en alzoo controleeren kunnen? Dit had althans Dr. Langen moeten doen. Over de Archaeologie schrijft hij (S. 73): „Dieses Buch war speziell auf die Fremden berechnet und sollte denselben eine günstige und achtungsvolle Meinung von den Juden beibringen. Zu diesem Zwecke wurde denn allenthalben gemildert und bemäntelt, wo etwas Auffallendes oder Unglaubliches sich vorfand, wohl in höherm Grade noch, als es die Herzensmeinung des Geschichtsschreibers war. Denn Aufrichtigkeit fehlte seinem Charakter wenigstens ebenso sehr, als Reinheit und Festheit seinen religiösen Ueberzeugungen." — Uitmuntend! Doch het is niet genoeg deze dingen te weten; men moet die wetenschap ook durven toepassen. Daaraan juist hapert het bij Dr. Langen. Wèl heeft hij hier en daar, schuchter en schoorvoetend, de voorstelling van Joodsche toestanden en denkbeelden, die Josephus voordraagt, eenigszins gewijzigd; wèl waagt hij het van hem te verschillen, wanneer hij (*Bell. Jud.* II Cap. 8 § 14) aan de Phariseën de leer der zielsverhuizing (N. B.) toekent en niet het geloof aan de opstanding der dooden; doch hij acht het noodig, deze afwijking uitvoerig te rechtvaardigen (S. 351—4) en toont alzoo duidelijk, dat hem de moed ontbreekt om Josephus doorloopend „uit het Grieksch in het Joodsch over te zetten." Deze

schroomvalligheid, het gevolg van gemis aan dat heilzame wantrouwen dat den criticus kenmerkt, heeft op het boek van Dr. Langen een allernoodlottigsten invloed geoefend. In welk opzicht zij verderfelijk heeft gewerkt kan ik niet beter uitdrukken dan met de woorden van Reuss [1]). Na meer andere bijzonderheden, door Josephus in zijne autobiographie geboekt, in al hare onwaarschijnlijkheid ten toon gesteld te hebben, gaat deze dus voort: „Il prétend encore avoir étudié l'une après l'autre les doctrines de tous les partis de sa nation, pour se décider finalement pour la plus excellente, et avec cela il nous donne l'idée la plus confuse, la plus imparfaite, la plus ridicule de tous ces partis, de manière à dérouter encore la science de nos jours; il est uniquement préoccupé du soin de mettre leurs prétendus systèmes en parallèle avec ceux des philosophes grecs, et veut nous faire accroire que le pharisaïsme, sur les tendances nationales et politiques duquel il ne dit mot, était quelque chose comme le stoïcisme, un pur système de morale et de métaphysique ou du moins une philosophie de cabinet." Eene gelukkige inconsequentie van Dr. Langen bespaart ons de Phariseesche Stoïcijnen: verzet tegen allen Griekschen invloed is volgens hem het wezen van het Phariseïsme, en hoezeer hij het overigens evenmin onpartijdig als billijk voorstelt, eene wijsgeerige school kon hij er, bij deze opvatting, niet van maken (verg. S. 186 ff. 236 en elders). Doch zooveel te slechter komen de Sadduceërs er af. Zij namen, in onderscheiding van de Chasidîm, de latere Phariseën, aan de Helleensche beschaving en geestesontwikkeling deel. En — doch laat de schrijver zelf spreken! — „Und wie sich leider leicht mit der frischen geistigen Bewegung eine allzu freie Behandlung der Sitten verbindet, so suchten auch damals Viele unter dem Vorgeben eines edlen Bildungtriebes nur die lockende Zügellosigheit des hellenischen Lebens, und sie liess sich finden über das gehoffte Masz hinaus. An die Stelle der Offenbarung trat der frei schaffende Geist, und heiterer Lebensgenusz verdrängte den schon lange lästigen Ruf zur Heiligkeit. Im Bewusztsein ihres gleichmäszigen Strebens und nach langsamer aber gründlicher Ueberwindung der Scheu vor der Oeffentlichkeit fanden sich die Gesinnungsgenossen allmälig zu der Partei der

[1]) *Nouvelle Revue de Théologie.* Vol. IV (1859) p. 253—319 Flavius Joseph. De aangehaalde woorden komen voor p. 260.

Sudducäer zusammen" (S. 188). Doch deze plaats is nog niet de merkwaardigste. Wij zijn er bijna aan gewend geraakt, de Sadduceën als wereldlingen, ongeloovigen en materialisten te hooren voorstellen. Gewoonlijk evenwel kent men hun een practisch atheïsme en materialisme toe en loochent men niet, dat zij theoretisch de leer van het O. Testament huldigden. Doch zoo bedoelt Dr. Langen het niet. Uitdrukkelijk verzekert hij ons, dat de moraal der Sadduceën niet kan worden aangemerkt „als frei und selbständig ausgebildete Doctrin, sondern nur (!) als Ausflusz des metaphysischen Systems (!) dieser Sekte" (S. 371). Hij laat daarom ook niet na te onderzoeken, aan welke wijsbegeerte zij zich hadden aangesloten, en komt tot de ontdekking dat zij volgelingen waren van Epicurus! Zeer ernstig en opzettelijk wordt de vraag behandeld, of de loochening van de *εἱμαρμένη*, die Josephus den Sadduceën schijnt toe te dichten, wellicht met Stoïsche dwalingen kan samenhangen; doch dit blijkt onmogelijk te zijn; daarentegen is die ontkenning geheel in overeenstemming met de godsleer van Epicurus, die zich dan ook, gewijzigd en verzacht, veel beter met uiterlijke getrouwheid aan het Judaïsme vereenigen liet, dan het pantheïsme der Stoa (S. 237—42). Merkwaardig verschijnsel! De mannen, van wie Josephus [1]) ons verzekert, dat zij in den Joodschen staat de hoogste ambten bekleedden (*οἱ πρῶτοι τοῖς ἀξιώμασι*); die volgens het N. Testament geene anderen waren dan „de Hoogepriester en al de zijnen" (*ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων*) [2]), die mannen zijn niet slechts wereldlingen en onverschilligen omtrent den godsdienst, maar tevens verkapte aanhangers van Epicurus! Het ongerijmde van dit beweren springt zoozeer in het oog, dat meer dan ééne oorzaak heeft moeten samenwerken om Dr. Langen daarvoor blind te doen blijven. De diepste grond van zijne dwaling is zijn doctrinair supranaturalisme, waarover straks meer. Doch daaraan paart zich *in casu* zijn oncritisch vertrouwen op Josephus. Spreekt deze niet met zoovele woorden van de *φιλοσοφίαι* onder de Joden bestaande? Getuigt hij niet [3]), dat de Sadduceën het noodlot (= de goddelijke voorzienigheid) volstrekt loochenen (*τὴν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι*)? Wel zeker doet hij dat. Hij gebruikt zelfs elders [4])

[1]) *Arch. Jud.* XVIII cap. 1 § 4.
[2]) *Hand.* V: 17.
[3]) *Bell. Jud.* II cap. 8 § 14.
[4]) *Arch. Jud.* X cap. 11 § 7.

verwante uitdrukkingen om de Epicureïsche leer te kenschetsen. Indien Josephus op zijn woord moet worden geloofd, indien hij niet eens uit Josephus mag worden terechtgewezen, dan is de Epicureïsche invasie in Palestina een feit. Maar indien niet, dan ook niet.

Doch reeds genoeg over de critiek door Dr. Langen op zijne bronnen toegepast.

II.

De schrijver van *Das Judenthum in Palästina* is een getrouw zoon van de Roomsch-catholieke kerk. Doch hij betreedt in dit boek het terrein der vrije wetenschap en wil geacht worden eene streng-wetenschappelijke methode te volgen. „Theologisch-tendenziöse Behauptungen" zijn hem een gruwel (S. 34 n. 23). Is hij inderdaad der historische methode getrouw gebleven of werd hij daarin door zijne kerkelijke vooroordeelen belemmerd?

Wanneer ik die vraag stel, dan heb ik bepaaldelijk het oog op zijne inspiratie-leer. Voor een deel heeft hij die gemeen met de Protestantsche orthodoxie: over de canonieke boeken van O. en N. Testament oordeelt deze evenals de Moederkerk. Voor een ander deel verschilt zij van de rechtzinnig-protestantsche: de apocriefen van het O. Testament, door deze verworpen, erkent zij als deutero-canonisch, d. i. — althans naar de opvatting van Dr. Langen — als werkelijk canonisch en derhalve als onfeilbaar. Laat ons zien, welke eigenaardige moeilijkheden uit de erkenning van die geïnspireerde schriften voortvloeien en hoe hier hare oplossing wordt beproefd. Dat dezelfde bezwaren ten deele ook voor de Protestantsche orthodoxie bestaan, volgt uit het voorafgaande van zelf: mijne tegenwoordige bedenkingen gelden haar evenwel alleen voor zoo ver zij met de Roomsche samenvalt.

Schijnbaar is niets eenvoudiger dan de erkenning van geïnspireerde en niet geïnspireerde schriften. Ziedaar een aantal boeken. Sommige daarvan, die ik u achtereenvolgens opsom, zijn onder den onmiddellijken invloed van Gods geest geschreven, de overige niet. De eerstgenoemde bevatten dus niets dan waarheid, de

andere, gelijk dat met menschelijke geschriften gaat, waarheid met dwaling en leugen vermengd. Welnu — zoo kunt gij antwoorden — dan neem ik den inhoud van de schriften der eerste klasse aan, terwijl ik die van de tweede klasse vrijelijk beoordeel. Inderdaad, dat zoudt gij kunnen doen, indien uw geest eene *tabula rasa* ware. Maar dat is ongelukkig — of gelukkig — niet het geval. Gij hebt uwe eigene denkbeelden: indien eens de geïnspireerde schriften eene andere waarheid verkondigden dan die gij aanneemt? Uitgaande van hetgeen voor u vaststaat, veroorlooft gij u in de niet-geïnspireerde boeken het een en ander af te keuren; gij zijt volkomen in uw recht, maar — indien datzelfde nu eens voorkwam in de canonieke geschriften? Inderdaad, dan ware de zaak zoo eenvoudig niet. De kansen op zulk een conflict, als ik daar in de tweede plaats noemde, worden natuurlijk grooter, naarmate de geïnspireerde boeken chronologisch en geographisch dichter bij de niet-geïnspireerde staan of duidelijker blijken daarvan af te hangen. Doch zonder verder te onderzoeken, wat zich al zoo kan voordoen, willen wij liever uit Dr. Langen bewijzen, dat de moeilijkheden, waarover wij spreken, niet denkbeeldig, maar zeer wezenlijk zijn.

Dr. Langen gelooft aan persoonlijke onsterfelijkheid en vergelding na den dood. Diensvolgens staat het bij hem vast, dat deze leer ook in het O. Testament wordt aangetroffen, niet maar hier of daar, maar doorloopend, alleenlijk in de oudere boeken minder menigvuldig en duidelijk dan in de jongere. Dit onderscheid is niet daaruit te verklaren, dat de denkbeelden over het leven na den dood in later tijd helderder en vollediger zijn geworden, maar hangt samen met de veranderde behoeften: gelijk de profeten de afgoderij bestreden, omdat zij in hunne dagen zoo gewoon was, zoo prediken de jongere schrijvers — b. v. die van het boek *Tobit* — de onsterfelijkheid, omdat er waren die haar loochenden (S. 345 n. 27). — Het lust mij niet deze stelling in haar geheel te wederleggen. Met iemand die beweert, dat in enkele plaatsen des O. Testaments de „Ahnung" eener toekomst voor het individu zich uitspreekt, kan men redetwisten. Maar als het blijkbaar *a priori* vaststaat, dat eene zoo gewichtige waarheid in de boeken des O. Verbonds niet mag ontbreken, dan is de discussie geheel overbodig. Slechts bij een onderdeel van Dr. Langens gevoelen bepaal ik even de aandacht. Niet zonder bevreemding vond ik in de inhoudsopgave van het hoofdstuk over de

Joodsche anthropologie het lemma: „Der Siracide über Unsterblichkeit und Auferstehung.” Het stond mij niet voor, dat de zoon van Sirach over die onderwerpen zich uitliet. Doch wellicht zou juist zijn stilzwijgen besproken worden. Neen, de auteur geeft ons (S. 342 f.) eenige „apologetische Bemerkungen” over hem ten beste. Dat is reeds op zich zelf, in een historisch overzicht, vreemd genoeg. Maar nu de opmerkingen zelve! Geene andere plaatsen uit Jezus ben Sirach worden aangehaald dan H. XLVI: 19, 20 en XLVIII: 5. Ze behooren beide tot den „lofzang op de vaderen” (H. XLIV verv.), waarin, gelijk bekend is, de voornaamste oud-testamentische helden, overeenkomstig de schriften, geteekend en geprezen worden. De eerste behelst eene herinnering aan 1 *Sam.* XXVIII; 7 verv., de oproeping van Samuels schim uit den scheool door de tooveresse te Endor; de tweede handelt over Elia's doodenopwekking, 1 *Kon.* XVII: 22 (*ὁ ἐγείρας νεκρὸν ἐκ θανάτου καὶ ἐξ ᾅδου ἐν λόγῳ ὑψίστου*). Dr. Langen wil ons doen gelooven, dat de erkenning van de geloofwaardigheid dier oud-testamentische verhalen in zich sluit — het geloof aan de onsterfelijkheid in het algemeen! Maar hoe? Zou de spreukdichter dat geloof bezeten en er nergens in den loop van zijne vrij uitvoerige verzameling op gedoeld hebben? Zou het vrijstaan, op grond van die twee plaatsen, hem eene overtuiging toe te schrijven, waarmede alles wat hij elders over den dood en den scheool zegt lijnrecht strijdt? Dat ik mij niet te sterk uitdruk, kan blijken uit plaatsen als H. X: 11; XIV: 12, 16; XVII: 27, 28; XXII: 9, 10; XXX: 17; XXXVIII: 16—23; XL: 1, 11 Eene enkele „apologetische Bemerkung” over deze uitspraken ware zeker niet overbodig geweest. Doch Dr. Langen noemt ze niet eens.

Schijnbaar is dit eene kleinigheid, doch inderdaad heeft deze miskenning van de verhouding des O. Testaments en der oudste Apocriefen tot het geloof aan onsterfelijkheid grooten en nadeeligen invloed geoefend. Het Sadduceïsme is ook ten gevolge daarvan onjuist opgevat en voorgesteld. De bewering van Dr. A. Müller [1], dat de Sadduceën het oude echte Mozaïsme vertegenwoordigen, wordt door Langen afgewezen (S. 189 n. 4) met de opmerking, dat zij strijdig is met hetgeen Josephus en

[1]) *Pharisäer u. Sadducäer oder Judaïsmus u. Mosaïsmus* (Wien, 1860) S. 25 ff. en elders.

het N. Testament ons over hunne leer berichten. Elders wordt het gevoelen van Graetz [1]), dat de Sadduceën wèl de vergelding, maar niet den voortduur na den dood (= het bestaan der schimmen in den scheool) loochenden, als ongerijmd verworpen, ja zelfs beweerd, dat niemand vóór of na hen zoo iets geleerd heeft (S. 347 n. 28). Indien Dr. Langen de plaatsen van het O. Testament, die hier in aanmerking komen, indien hij b. v. de denkbeelden van *de Prediker* zuiver had kunnen opvatten, hij zou geheel anders geoordeeld en het Sadduceïsme beter begrepen hebben. Maar — *de Prediker* en de overige boeken, ook dat van Jezus ben Sirach, zijn geïnspireerd en onfeilbaar, de Sadduceën moeten dus wel materialisten zijn.

Zonder moeite zou men kunnen aantoonen, dat hetzelfde vooroordeel tot onjuiste verklaring van de leer der Salomonische spreuken over de wijsheid heeft geleid: ter nauwernood althans kan ik mij voorstellen, dat de Schrijver in *Spr.* VIII: 22 verv. nog iets meer dan dichterlijke persoonsverbeelding zou hebben gezien (S. 251 ff.), indien het niet *a priori* bij hem had vastgestaan, dat de „ahnungsvolle Blick in die Geheimnisse des vorweltlichen und inneren Lebens der Gottheit" in de geïnspireerde boeken van het O. Testament niet ten eenenmale ontbreken zou. Doch liever sta ik eenige oogenblikken stil bij de moeilijkheid, waarin de nieuw-testamentische Apocalypse Dr. Langen scheen te zullen brengen. In het hoofdstuk over de Joodsche eschatologie vermeldt hij (S. 500 ff.), dat vele Joden reeds vóór de vestiging van het Christendom eene eerste en eene tweede opstanding en daartusschen een duizendjarig rijk aannamen. Hij wijst aan, hoe die voorstelling uit *Gen.* II: 2; *Ps.* XC: 4 ontstaan en door den auteur van IV *Ezra* (H. VII: 30), volgens *Ps.* LXXXIX: 15; *Gen.* XV: 13, tot de verwachting van een vierhonderdjarig rijk vervormd is. Het valt bij de lezing dezer § duidelijk in het oog, dat Dr. Langen met die Joodsche opvatting niet bijzonder is ingenomen; hij spreekt zelfs van „ein solch sonderbarer Glaube" en beweert dat het is ontstaan „aus der Verbindung miszverstandener prophetischen Stellen mit dem irregeleiteten Bewusztsein der Juden, das auserwählte Volk zu sein" (S. 501). Alles goed en wel, denkt de opmerkzame lezer, maar — hoe maakt gij het dan met de Openbaring van Johannes? Stel u gerust: de

---

[1]) *Gesch. der Juden* III (2e Aufl. 1863) S. 456.

huismiddelen zijn bij de hand. Weldra wordt ons herinnerd (S. 504), dat die, uit zoo onzuivere bron gevloeide, Joodsche voorstellingen ook in de Apocalypse voorkomen, maar — „natürlich nur dem Ausdrucke nach!" Waarom dat zoo „natuurlijk" is, wordt niet gezegd, maar raden wij toch zonder moeite. Eenige bladzijden verder (S. 517 f.) vernemen wij, dat Johannes „onder het beeld van een 1000-jarig rijk de overwinning der kerk beschrijft, die met het einde der vervolgingen van de Christenen begint en duren zal tot het einde der dingen, tot de verschijning van den Antichrist." Wat de Apostel H. XX: 5, 14 over de eerste en de tweede opstanding zegt, heeft duidelijk de strekking om de verkeerde denkbeelden der Joden daaromtrent terecht te wijzen. Men bemerkt het: niet te vergeefs heeft Dr. Langen Philo bestudeerd; de allegorische uitlegging is nu nog zoo goed als voor 2000 jaren bij de hand, om de bezwaren, door de leer der theopneustie in het leven geroepen, uit den weg te ruimen.

Het grootste kunststuk, door Dr. Langen uitgevoerd, betreft de apocriefe *Wijsheid van Salomo*, een boek dat door hem zeer hoog gesteld en als een onmisbare schakel in de keten, die O. en N. Testament verbindt, gewaardeerd werd. Te Alexandrië troffen Mozaïsme en Hellenisme samen en ontstonden de meest uiteenloopende, daaronder ook zeer vreemdsoortige verbindingen tusschen die beiden. Doch God droeg zorg, dat te midden van die afdwalingen ook de waarheid aan het licht trad; „es hat der H. Geist, der Urheber und Leiter der Offenbarung, dafür Sorge getragen, dasz aus gewissen Schriften aller Irrthum ferne bliebe, und der Dogmengehalt des Alten Testaments auf diese Weise ungetrübt in das neue Gefäsz hellenischer Sprache und Denkweise ausgegossen würde" (S. 20). „Sie sollten ungetrübt und unmittelbar zu dem reichen Inhalte des Neuen Testaments gleichsam die Prolegomena bilden, um allmälig das jüdische Ohr an die moderne Sprache zu gewöhnen" (S. 23). Onder deze schriften nu staat het Boek der Wijsheid bovenaan. Wegens vorm en inhoud verdient het veel meer aandacht dan daaraan gewoonlijk geschonken wordt. De schrijver is niet alleen een grieksch gevormd man en zeer ervaren in de kennis der verschillende wijsgeerige stelsels, maar toont ook duidelijk dat hij in uitdrukking en methode aan het Platonisme zich aansluit. „Hier gewahren wir demnach die merkwürdige Erscheinung" — inderdaad aller-

merkwaardigst! — „dasz Anschauungen und Begriffe heidnischer Philosophie, geläutert von den ihnen etwa anhaftenden Schlacken, durch die Vermittlung eines inspirirten Schriftstellers zur Würde göttlichen Wortes erhoben sind. Allerdings möchte man es auf den ersten Blick für sonderbar erklären, dasz Gedanken, durch rein menschliche Thätigheit erzeugt, zu Aussprüchen der göttlichen Offenbarung verwandt würden. Aber wo Thatsachen (!) so laut und unverkennbar reden, hat auf jeden Fall das subjektive Dafürhalten sein Recht verloren" (S. 20 f.) Ik zal dus mijne „subjectieve" bedenkingen maar niet uitspreken, en alleen nog vermelden, dat Dr. Langen ook in het vervolg van zijn werk zich zelven gelijk blijft in de hooge vereering van het bedoelde boek. Van zijn „goddelijk karakter" en van de „providentiëele leiding", die den schrijver te beurt viel, is ook verder meer dan eens sprake (S. 259, 340).

Het is waarlijk voor een auteur geen benijdenswaardig voorrecht canoniek te worden. Blijft hij van die eer verschoond, dan mag hij zeggen wat hij wil en behoudt hij alle kans om begrepen te worden, wanneer hij zich verstaanbaar heeft uitgedrukt. Maar een geïnspireerd schrijver — dat is iets anders. Ook Pseudo-Salomo — het is Dr. Langen zelf, die dezen naam gebruikt — heeft dat moeten ondervinden. Zijne geschiedenis is deze, dat sommige geheel ondubbelzinnige uitdrukkingen, die hij gebruikt, geïgnoreerd, andere zoolang gekeerd en afgeslepen worden, totdat ze in Dr. Langens opvatting van „de goddelijke openbaring" een niet al te vreemd figuur maken. Om met het eerste te beginnen: Pseudo-Salomo gewaagt (H. XI: 18) van de almachtige hand Gods, die uit vormelooze stof de wereld heeft geschapen (ἡ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης). Door velen en laatstelijk door Grimm [1]) is ten duidelijkste aangetoond, dat hij deze voorstelling aan Plato ontleend en dus het oud-testamentische denkbeeld eener schepping uit niets opgegeven heeft. Gewichtige afwijking, die wel verdiend had opzettelijk te worden in het licht gesteld! Doch Dr. Langen vond het onnoodig (S. 332 n. 1) de leer der schepping opzettelijk te behandelen en miste daardoor ook de gelegenheid om de Alexandrijnsche denkbeelden over het ontstaan der wereld uiteen te zetten. Eenmaal, geheel in het voorbijgaan, vermeldt hij de zoo even aangehaalde woor-

[1]) *Kurzg. exeg. Handb.* z. d. S.

den, met de opmerking dat hier „das Chaos mit dem platonischen Kunstausdrucke genannt wird" (S. 29) — hetgeen waarschijnlijk zeggen wil, dat het Platonische denkbeeld door den schrijver niet is overgenomen. Eilieve, waarom niet? Vindt men het niet ook bij Philo, zijn landgenoot, misschien wel tijdgenoot tevens? Doch als geïnspireerd auteur mocht Pseudo-Salomo eene zoo kettersche theorie niet aankleven. — Andere uitspraken worden door Dr. Langen opzettelijk behandeld, daar ze onmiddellijk samenhangen met de dogmen, welker Palestijnsche ontwikkeling hij ons schetst. Doch al te dikwerf geschiedt dit zóó, dat de eigenaardige denkbeelden van den auteur niet tot hun recht komen. Reeds bij voorbaat wordt ons, in de inleidende beschouwing over zijn boek, verzekerd, dat hij in de schildering van het dualisme tusschen vleesch en geest zich bedient van formulen, aan Plato ontleend, en waaraan hij zoozeer gewend was, „dasz er ohne Scheu dieselben auf seine eigenen Gedanken übertrug, trotz der minder adäquaten Bezeichnung des Gedachten" (S. 29). Met verbazing vragen wij, hoe Dr. Langen weten kan, dat Pseudo-Salomo iets anders denkt dan hij schijnt te zeggen? Hij zelf verwijst ons naar het vervolg van zijn werk, doch wat wij daar vinden kan alleen hem bevredigen, die om dezelfde motieven als Dr. Langen in het Boek der Wijsheid geenerlei dwaling vinden wil. H. VIII: 19, 20 wordt Salomo in dezer voege sprekend ingevoerd: „ik nu was een kind van goeden aanleg en mij was eene goede ziel ten deel gevallen, of liever (μᾶλλον δὲ) goed zijnde kwam ik in een onbevlekt lichaam." Dat hier de praeexistentie der zielen wordt geleerd, dat er volgens den schrijver tusschen die zielen verschil, daarentegen overeenstemming tusschen de ziel en haar lichaam bestaat, springt in het oog. De vergelijking van H. IX: 15 („want het vergankelijk lichaam bezwaart de ziel en de aardsche tent drukt den veel overleggenden geest neder") bevestigt ons in de overtuiging, dat de plaats zoo moet worden opgevat. Dr. Langen bewijst door zijn uitvoerig betoog (S. 334—7) niets meer dan dat er een dualisme bestaat, hetwelk Pseudo-Salomo niet blijkt te zijn toegedaan; dat hij de leer des O. Testaments zou voordragen bewijst zijn apologeet natuurlijk niet.

Ik meen genoeg gezegd te hebben om het boven uitgesproken oordeel over den belemmerenden invloed van de inspiratie-leer te staven. Keer op keer wordt de geleerde schrijver door dat dogma

in de uitvoering van zijne taak gestuit en tot willekeurige of partijdige voorstelling van de feiten verleid. Het wordt nu tijd dat ik aantoone, hoe datzelfde dogme, of liever: het supranaturalisme, waarbij het behoort, hem zijne taak verkeerd heeft doen opvatten en alzoo voor de mislukking van zijn arbeid verantwoordelijk moet worden gesteld.

III.

Dr. Langen laat ons geen oogenblik in onzekerheid omtrent zijne opvatting van het Christendom en blijft daarin zich zelven gelijk van het begin tot het einde van zijn boek. Het Christendom is hem, evenals het Israëlietisme, goddelijke openbaring. Het spreekt van zelf: deze beschouwing heeft hij gemeen met alle supranaturalisten; wat daaruit rechtstreeks en wettig voortvloeit zullen wij, in dezen of genen vorm, aantreffen bij elken aanhanger van die richting. Doch slechts zelden vindt men er een, zóó consequent als hij. Het is daarom uiterst leerzaam zijn boek te bestudeeren, ten einde daaruit het supranaturalisme en zijn veelzijdigen invloed te leeren kennen. Het bewijst ons, wanneer wij ons die kennis wenschen te verwerven, denzelfden dienst als een vergrootspiegel. Welaan, onderzoeken wij eerst, in welken vorm het supranaturalisme hier optreedt; daarna, hoe het op de historiestudie van den auteur heeft gewerkt.

Openbaring is, volgens Dr. Langen, bovennatuurlijke mededeeling van goddelijke, onfeilbare waarheid. „Wie überhaupt die übernatürlichen Einrichtungen nach Analogie der natürlichen Kräfte und Organismen gebildet sind, so hat Gott auch seine Offenbarungen in einem stufenmäszigen Gange, in organischer Entfaltung an die Menschen gelangen lassen. Immer klarer und bestimmter werden die geoffenbahrten Wahrheiten in ihrem Ausdruck und an Inhalt immer reicher" (S. 5). En een weinig verder: „Sollte der menschgewordene Sohn Gottes nicht überall an dem vorhandenen Lehrgebäude des Alten Testaments weitergebaut, sondern einen neuen Bau, nur mit Verwendung einiger Steine vom alten, aufgeführt haben?" Men begrijpt dat Dr. Langen de eerste van die twee onderstellingen alleen aannemelijk acht; zij

is ook de eenig-mogelijke wanneer, gelijk door hem geschiedt, aan dat oud-testamentisch „Lehrgebäude" een goddelijke oorsprong wordt toegekend. — Nu komt het mij, te oordeelen naar hetgeen Dr. Langen zelf schrijft, zeer twijfelachtig voor, of het aan Israël als een voorrecht mag worden toegerekend, dat het, alléén onder de volken der oudheid, zulk eene openbaring ontving. Men oordeele! Over de Grieksche wijsbegeerte handelende zegt hij (S. 12): „Zu kaum begreiflicher Reinheit und Höhe hat sich in der Blüthezeit dieser Geisteskämpfe das hellenische Genie in der Gotteserkenntnisz erhoben. Es kann nicht bezweifelt werden, dasz die metaphysisch-religiösen Begriffe eines Plato und Aristoteles in vielen Punkten vollkommener und reiner waren, als die der Besten aus dem auserwählten Volke." Zonderling! roept men uit na de lezing dezer woorden, en die bevreemding wijkt niet, maar klimt, wanneer er onmiddellijk volgt: „Das Eine natürlich fehlte ihnen, was der jüdischen Nation den ihr allein eigenen Charakter gab: die unmittelbar göttliche Erleuchtung." Men schijnt het dus zonder die „Erleuchtung" een heel eind ver te kunnen brengen! Doch er is meer. Nadat wij even te voren die vergelijking tusschen Plato en „de besten van het uitverkoren volk" gelezen hebben, wordt ons verzekerd (S. 12): „Eben darum nämlich, weil dem israëlitischen Volke die Wahrheit fertig geboten wurde, und es einen Vater im Himmel kannte, dessen Belehrung und Führung es in der wunderbarsten Weise erfahren hatte, fand ein sich Emporringen aus der Finsternisz zum Lichte keine Stelle in seinem durch Glauben und Hoffnung befriedigten Gemüthe." Anders uitgedrukt: men stelde zich onder Israël tevreden met het lagere en streefde naar het hoogere niet, omdat men wat men bezat van God ontvangen had! Behalve het genot, dat het zoeken oplevert, miste de Israëliet dus ook nog den prikkel om zich in te spannen, die elders zoo krachtig werkte. Waarlijk, zulk eene „unmittelbar göttliche Erleuchtung" is eene dubbelzinnige weldaad! Doch dit daargelaten! Israël ontving haar tot zijn deel, en in Christus en de Apostelen werd zij op nieuw aan de menschheid geschonken. Reeds deelde ik mede (bl. 322), dat, volgens Dr. Langen, ook de auteurs der deuterocanonische geschriften door God op buitengewone wijze voorgelicht en voor dwaling behoed werden. Naar zijne meening had er dus nog gedurende het tijdvak tusschen Maleachi en Johannes den Dooper sporadisch openbaring plaats. Doch buitendien ont-

wikkelden toen de Joden, in en buiten Palestina, eene uitgebreide literarische werkzaamheid op godsdienstig gebied. Van hun nadenken, door de aanraking met het hellenisme gewekt en gescherpt, bezitten wij de vruchten in de boeken Henoch enz., in de geschriften van Philo Judaeus en van andere Alexandrijnsche schrijvers. De auteurs van die boeken genoten geen buitengewoon goddelijk onderricht; zij waren aan zich zelven overgelaten. Wil dit zeggen, dat hun geestesarbeid voor de geschiedenis van „de openbaring" geenerlei beteekenis en waarde heeft? Dat is de meening van Dr. Langen niet. Wèl vindt hij in die geschriften veel misverstand en dwaling; wèl oordeelt hij, dat ze niets definitiefs bevatten, maar aan den anderen kant ontdekt hij toch ook weer zoovele punten van aanraking en overeenkomst tusschen het N. Testament en deze menschelijke literatuur, dat hij haar groot belang, ja eene providentiëele rol toekent. Onder het bestuur van Gods voorzienigheid werden door dien vrijen geestesarbeid, in Palestina en te Alexandrië, de elementen toebereid, die het Christendom noodig had en ook gebruikt heeft om het gebouw der goddelijke openbaring te voltooien. Somwijlen wordt door het nadenken van de Joden niets dan verwarring aangericht; een andermaal vorderen zij een eind op den goeden weg, maar altijd is de stand van het onderzoek bij het begin onzer jaartelling deze, dat de Heiland en de Apostelen de openbaring kunnen „abschlieszen." Telkens aan het slot der hoofdstukken wordt hierop gewezen. Zoo b. v. S. 247 f., waar Christus gezegd wordt aan alle onzekerheid en verwarring ten aanzien van de godsleer een einde te hebben gemaakt, zóó dat de bezwaren, waarmede de Joden worstelden, weggenomen, en de uitersten, waarin zij vervielen, vermeden worden: „gerade in dieser erhabenen Harmonie erkennt man das Göttliche, das, alle Einseitigheit von sich ausschlieszend, und ungezwungen, als könnte es nicht anders sein, dem menschlichen Suchen ein Ziel setzt, eine wahrhaft himmlische Erscheinung". Men zie verder S. 381, 390 f. en elders.

Het zou mij bevreemden, indien deze beschouwing sympathie en goedkeuring vond bij onze vaderlandsche supranaturalisten. Zij gelijkt te zeer op die opvatting van het Christendom als l e e r, waartegen voor dertig jaren de Groninger school te velde is getrokken, en zal ongetwijfeld als d o c t r i n a i r of s c h o l a s t i s c h worden afgewezen. Wanneer zij die zoo oordeelen het

boek van Dr. Langen in zijn geheel lezen, dan zal waarschijnlijk hun tegenzin nog klimmen. Toch geloof ik niet dat die op hun standpunt billijk en wettig is. Wanneer wij hier te doen hadden met eene individueele dwalende opvatting van den Roomsch-catholieken hoogleeraar der godgeleerdheid, dan zou men het supranaturalisme kunnen huldigen en toch de hier voorgedragen denkbeelden over „openbaring" en leer-ontwikkeling verwerpen. Doch dit is het geval niet. Veeleer is Dr. Langen de vertegenwoordiger van het ware, het echte supranaturalisme. Het is zeer inconsequent, die zienswijze aan te nemen en tegelijk meer of min onverschillig omtrent „de leer" te zijn. Het is toch het kenmerk van elk supranaturalisme, dat het, in welken vorm dan ook, eene goddelijke waarheid meent te bezitten of te kunnen aanwijzen. Door de behoefte aan zulk eene waarheid laat het supranaturalisme zich het best rechtvaardigen. De rechtstreeksche mededeeling van God aan den mensch kan niet wel een anderen inhoud hebben dan eene bepaalde leer over het bovenzinnelijke en zijne betrekking tot de wereld en tot den mensch. Heeft God zich op supranatureele wijze g e o p e n b a a r d, dan heeft Hij g e s p r o k e n. En heeft Hij gesproken, dan kan de mensch Zijne woorden niet zorgvuldig genoeg opzamelen, niet nauwkeurig genoeg uitpluizen; dan zal ook de vrije intellectueele arbeid der menschen wel ongeveer zóó bestuurd en geleid worden als Dr. Langen aanneemt. Kortom: met behoud van den supranaturalistischen grondslag kan men de voorstelling van den Roomschen geleerde wel in kleine bijzonderheden wijzigen, maar dient men hetgeen daarin hoofdzaak is te aanvaarden.

Dit alles neemt evenwel niet weg, dat ik op mijn standpunt den tegenzin tegen zulk eene beschouwing als die van Dr. Langen alleszins rechtmatig en natuurlijk vind. Indien die weerzin zich ook dáár vertoont, waar hij eigenlijk niet te huis behoort, het is eenvoudig hieruit te verklaren, dat wij in de historische opvatting van Jezus en van den oorsprong des Christendoms vrij wat verder gevorderd zijn dan voor eenige tientallen van jaren. Tusschen den Christus der supranaturalistische dogmatiek, die de goddelijke openbaring komt „abschlieszen" en het „Lehrgebäude" des O. Testaments voltooit — tusschen den Christus der dogmatiek en den Jezus der historie bestaat een hemelsbreed verschil: indien wij dit niet helder inzien, dan gevoelen wij het toch instinctmatig. Even groot is de afstand tusschen den Apostel

van het theologisch systeem en den Paulus der brieven. Ik zal deze stellingen hier ter plaatse niet bewijzen: met vrijmoedigheid doe ik een beroep op het oordeel mijner lezers. En dat te meer, omdat de gelegenheid om mijne meening, zoo niet te staven, dan toch nader uiteen te zetten en tegen misverstand te vrijwaren zich al aanstonds aan mij voordoet.

Immers de bezwaren, die ons verhinderen Dr. Langen in zijne opvatting van het Christendom te volgen, bestonden voor hem zelven niet; hij schijnt er zelfs geene „Ahnung" van gehad te hebben. Zijn „Judenthum in Palästina zur Zeit Christi" is geschreven zooals hij het op dat standpunt schrijven moest. Wat hij ons onder dien titel mededeelt is hetgeen wij, zijns inziens, noodig hebben te weten, om den oorsprong van het Christendom te begrijpen en zijne onvergelijkelijk groote waardij te erkennen. Zoo is zijn boek in zekeren zin een toetssteen geworden voor zijne zienswijze. Welnu, ik meen te kunnen aantoonen, dat hij ons, onder den invloed van zijn supranaturalisme, eene door en door onware voorstelling van het toenmalig Jodendom gegeven heeft; dat hij, onder dien zelfden invloed, hoogst belangrijk geacht en breed ontwikkeld heeft wat in waarheid slechts ondergeschikte beteekenis bezit; dat hij, eindelijk, nog eens ten gevolge van zijn supranaturalisme, ons onthoudt wat wij vóór alles recht hadden van hem te verwachten.

Voor de toelichting dezer drievoudige stelling vraag ik nog eenige oogenblikken de aandacht.

In het boek van Dr. Langen theologiseert de geheele wereld. Lezende ontvangen wij den indruk, dat wij in eene kerkvergadering of in eene collegie-kamer zijn binnengeleid. Ieder houdt er een systeem op na en wordt daarnaar beoordeeld. Het is bijna overbodig dit aan te toonen; tot enkele proeven kan ik mij bepalen. De „drie secten" zijn, volgens Langen, theologische scholen. De Sadduceën hebben eene eigene metaphysica en leiden daaruit af eene eigene moraal (boven bl. 316 v.); de Phariseën zijn vijanden van de wijsbegeerte, maar zooveel te meer theologen; zoo hebben zij b. v. eene eigene opvatting van de verhouding tusschen Gods wereldbestuur en de menschelijke vrijheid (S. 382 f.); de Esseners, eindelijk, zijn theosophen; hun systeem is eene vereeniging van Joodsche leer en Grieksche philosophie (S. 190 ff.); nagenoeg ten aanzien van elken *locus* der dogmatiek hebben zij hunne eigenaardige beschouwingen. — Met

de meeste zorg behandelt Dr. Langen het systeem ook van Flavius Josephus. Indien die rhetor wist, met hoeveel ernst naar zijne theologie, anthropologie en eschatologie onderzoek werd gedaan, hoe zou hij in zijn vuist lachen! Wèl heeft Dr. Langen hem nauwkeurig genoeg bestudeerd om te weten, dat „nichts vergeblicher wäre, als bei Josephus Consequenz und Systematik des Denkens zu suchen" (S. 226), doch dit verhindert hem niet, zijne mededeelingen over de godsleer der Esseners uit te pluizen, als waren ze van Thomas van Aquino afkomstig (S. 243 f.); zijn theologisch standpunt zeer uitvoerig bloot te leggen (S. 218—228), [1]) en zoo ook zijne philosophische anthropologie (S. 356—59), waarbij aan het licht komt, dat zijne uitspraken daarover dubbelzinnig en onbepaald zijn, ja dat daarin „sogar Widersprüche" voorkomen: „sogar Widersprüche" — het is vreeselijk! [2]) — In verband hiermede worden ook de volksmeeningen, waarvan wij overigens slechts zelden iets hooren, bij voorkeur uit het theologische gezichtspunt beschouwd. Zoo wordt ons verzekerd (S. 277): „Es lag also in den Geistern jener Zeit, in welcher Christus erschien, die dunkle Ahnung, dasz die Einheit Gottes keine absolute sei nach allen Beziehungen, dasz es vielmehr Geheimnisse gebe im Innern der Gottheit, die der Mensch nicht entziffern könne, die er auch in der Offenbarung nur andeutungsweisé, und mehr spannend und anregend, als klar und mit Bestimmtheit ausgesprochen finde." Zoo wordt het waarschijnlijk gekeurd (S. 354 f.), dat het volk zich het een en ander uit het Sadduceïsme en het Essenisme zal hebben toegeëigend. Wanneer het volk niet afzonderlijk wordt genoemd, dan onderstelt Dr. Langen blijkbaar dat het der orthodoxie, d. i. der leer van het O. Testament getrouw was.

---

[1]) Karakteristiek is nog wat wij lezen S. 224: „So hat demnach in Verbinding mit einer unverzeihlichen (!) Oberflächlichkeit und Inconsequenz des Denkens der Gebrauch der griechisch-philosophischen Ausdrücke für „Vorsehung" den Josephus zu einem Irrthum geführt, der ebensowenig theologisch wie philosophisch gerechtfertigt werden kann."

[2]) Verg. nog S. 359: „So gibt uns denn Josephus ein recht anschaulicher Bild von der heiszen Gährung (!) der verschiedensten anthropologischen Ansichten im damaligen Judenthum Palästina's, welche sich in demselben Kopfe durchkreuzen konnten, nicht ohne viele Widersprüche." Zou men niet meenen, dat de Joden van dien tijd niets anders te doen hadden dan over anthropologie te tobben en te redetwisten?

Dit alles nu is hoogst natuurlijk. Waar — het zij met allen eerbied gezegd — waar God zoo voorgaat, daar moet de mensch wel volgen. Indien de H. Geest zich verledigt tot mededeelingen over theologie, over pholosophische en positieve authropologie, dan mag de mensch niet nalaten zich daarvoor levendig te interesseeren en moet hij het zijn voornaamsten plicht achten, zich uit de hem gegeven wenken *tant bien que mal* een systeem op te bouwen. Doch de voorstelling van het Jodendom, die men op deze wijze ontwerpt, is even onhistorisch, als zij op het standpunt van Dr. Langen natuurlijk heeten mag. Ik ontken niet, dat er in Palestina betrekkelijk veel getheologiseerd werd. Dat kon niet wel anders bij de daar heerschende denkbeelden. Doch de dogmatische quaestiën waren niet die, welke het volksleven als het ware vulden en beheerschten. Veel grooter plaats namen reeds de ethische vragen in, die, gelijk wij straks nader zien zullen, door Dr. Langen schromelijk worden veronachtzaamd. Nog belangrijker waren de ritueele verschilpunten. En bovenaan stonden de politieke vragen: hoofdzakelijk dáárover waren Sadduceën en Phariseën het oneens; *zij* brachten het volk in beweging en hebben over het lot van Jezus en — van den geheelen Joodschen staat beslist. Wil men „das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi" schetsen, dan mag men dit alles niet verwaarloozen, op straffe van een zeer gebrekkigen „Beitrag zur Religions-geschichte" te leveren. Dr. Langen spreekt ergens (S. 1) over eene *Summa theologiae judaicae* voor den tijd van Jezus, die wij niet bezitten, maar die, zoo wij haar hadden, blijken zou niet alleen chronologisch, maar ook zakelijk tusschen den canon van het O. en dien van het N. Testament te moeten worden ingeschoven. Zulk eene *Summa* is zeker iets om van te watertanden. Doch wanneer wij haar bezaten, zou het m. i. slechts te duidelijker blijken, dat er nog iets meer dan dat vereischt wordt om den overgang van het O. tot het N. Testament en het ontstaan van het Christendom begrijpelijk te maken. Voor Dr. Langen was en is zulk eene *Summa* het *summum*.

Een zeer groot gedeelte der 2[de] Afdeeling van Dr. Langens boek (*Historisch-kritische Forschungen über die Quellen*) is gewijd aan het boek Henoch, het boek der Jubileën, de hemelvaart van Mozes, het 4[de] boek Ezra; verder nog aan de joodsch-christelijke Testamenten der XII Patriarchen en aan de hemelvaart van

Jesaja. Met de uitvoerige behandeling van den oorsprong en den ouderdom dier boeken is de nauwkeurige mededeeling der daarin vervatte denkbeelden, die wij in de verschillende hoofdstukken der 3de Afdeeling aantreffen, geheel in overeenstemming. Zonder overdrijving kan men zeggen dat meer dan de helft dier afdeeling zou wegvallen, wanneer daaruit werd verwijderd al wat aan de genoemde apocalyptische geschriften is ontleend. Nu komt het niet in mij op, de nauwkeurige studie van die boeken te ontraden of hun betrekkelijk belang te loochenen. Ze zijn onmisbare hulpmiddelen bij de historische uitlegging van menige plaats des N. Testaments. Ook afgezien daarvan zijn ze waardig gelezen en bestudeerd te worden: voor den historicus is niets onverschillig; aan alle, ook aan de zonderlingste literarische producten kan hij iets ontleenen voor de kennis van den tijd, waarin ze ontstaan zijn. Doch men bedriegt zich mijns inziens schromelijk, wanneer men meent uit die apocalyptische letterkunde zoo maar de kennis van het Jodendom te kunnen putten. De twistvraag of zij, bepaaldelijk het boek Henoch, een product is van het Essenisme, laat ik in het midden. Al ware dat zoo niet, toch zou moeten ontkend worden, èn dat zij onder de Joden in Jezus' dagen populair is geweest, èn dat zij de uitdrukking heeten mag van de onder hen heerschende denkbeelden. Wat die populariteit aangaat, daarvan hebben wij althans geen enkel bewijs. En wat betreft de verhouding van die boeken tot den volksgeest, wie stemt niet toe dat zij, in den ongunstigen zin des woords, kunstproducten zijn, met moeite en inspanning samengesteld, ontbloot van enthusiasme en daarom ook ongeschikt om krachtigen invloed te oefenen? Er is wellicht eenige overdrijving, maar in elk geval nog meer waarheid in hetgeen Geiger [1]) over het voornaamste en beste van die apocalyptische geschriften, over het boek Henoch, schrijft. „Spätere Apocalypsen" (jonger dan Daniël) — zoo luidt zijn oordeel — „prägen kaum einen kleinen Zug in der Physiognomie ihrer Zeit deutlicher aus und sind auf die Entwickelung des Judenthumes — mit Ausnahme eben des Büches Daniël — ganz einfluszlos geblieben." Inderdaad, de *theologumena*, in die Apocalypsen voorgedragen, zijn evenmin natuurlijke producten van het volksleven,

---

[1]) *Einige Worte über das Buch Henoch*, in de door hem uitgegeven *Jüdische Zeits. für Wissenschaft u. Leben* III: 196–204.

als de daarin uitgedrukte verwachtingen omtrent de toekomst uit geloof geboren zijn. Het is alles het werk van op zich zelf staande individuën, hoogstens van kleine, geïsoleerde kringen. Het mist alle frischheid. Het leeft niet en er gaat geen leven van uit.

Van dit alles heeft Dr. Langen niets gevoeld en kon hij ook nauwelijks iets voelen. In het N. Testament onderscheidt hij niet tusschen wezen en vorm, tusschen den godsdienst en de *theologumena*, waarmede die verbonden wordt. Zoodra eenig nieuwtestamentisch schrijver eene of andere dogmatische voorstelling gebruikt of overneemt, wordt deze hem een bestanddeel van het „Lehrgebäude", en acht hij het noodig haar oorsprong na te vorschen, ten einde alzoo de genesis van „het Christendom" in het licht te plaatsen. Dit is volkomen consequent op het door hem ingenomen supranaturalistisch standpunt. Doch indien het waar is, dat wij van de lectuur van Henoch, Jubileën, *Assumptio Mosis* enz. tot die van de Evangeliën of zelfs van de Apostolische brieven overgaande, in eene andere wereld worden verplaatst, dan is ook een boek, dat zich bij voorkeur met de leer van die en andere apocalypsen bezig houdt, kwalijk geschikt om ons de wording van het Christendom op te helderen en de beweerde onkunde van Renan, Strauss, Schenkel en Geiger te corrigeeren.

Mijne laatste aanklacht luidde, dat Dr. Langen in zijn boek ons onthoudt wat wij vóór alles recht hadden van hem te verwachten. Het is inderdaad opmerkelijk, dat de zedenleer van het Jodendom ten tijde van Jezus nagenoeg geheel door hem verwaarloosd wordt. Is het dan louter inbeelding wanneer wij meenen, dat de moraal in het geheele N. Testament en bepaaldelijk in het onderwijs van Jezus eene breede plaats inneemt? dat zij daar wordt voorgedragen in het nauwste verband en met het oog op de denkbeelden over het zedelijk leven, die in de eerste eeuw onzer jaartelling vooral in Palestina gangbaar waren? Het schijnt wel zoo te zijn. In den aanvang van de 2de Afdeeling wordt gezegd (S. 23), dat niet de geheele literatuur van Alexander den Groote tot het einde van het Apostolisch tijdvak in aanmerking behoeft te worden genomen. „Vielmehr wird es genügen, wenn wir uns das vor Augen führen, was zur Aufhellung des zwischen Judaismus, Hellenismus und Christenthum be-

stehenden Verhältnisses dienen kann." Uitmuntend, maar daartoe kan dan, volgens Dr. Langen, niet dienen het boek *Baruch;* niet het boek *Judith;* niet het boek *Tobit.* Eilieve, waarom niet? Die geschriften behooren, voor hem, tot de canonieke literatuur. Wat den tijd van hun ontstaan en hun vaderland betreft, liggen zij geheel binnen den kring, dien Dr. Langen zich heeft getrokken. Er is voor hunne uitsluiting geene andere reden te vinden dan dat ze — te weinig dogmatiek bevatten en te zeer practisch zijn. Zelfs het boek *Tobit* [1]) heeft om zijne ontwikkelde angelologie geene genade kunnen vinden in zijne oogen. Ik voor mij zou meenen, dat het de moraal van het latere Judaïsme — en bovendien ook menigen *locus* der Joodsche theologie — zoo duidelijk ons voor oogen stelt, dat het boven vele andere in aanmerking had moeten komen. Maar Dr. Langen gebruikt een geheel anderen maatstaf. Hij geeft (S. 180) de redenen op, waarom de Mischna niet onder de hoofdbronnen bij zijn onderzoek kan worden geteld: zij is „durchaus casuistisch gehalten" (?). „Letzteres" — zoo vervolgt hij — „kann freilich gerade von dem ältesten Traktate, den Pirke Aboth, nicht gesagt werden; aber dessen Inhalt ist rein didaktischer Natur, fast ohne positiv dogmatischen Stoff" [2]). Nu weet men dat *Pirke Aboth* de regelen en spreuken bevatten van de beroemdste Joodsche leeraars, ook van de ouderen onder hen en van de tijdgenooten van Jezus; men zou dus meenen, dat ze in een werk over het Palestijnsche Jodendom van die dagen niet te zorgvuldig konden gebruikt worden; en ziet! hunne „rein didaktische Natur" motiveert hier juist hunne uitsluiting! Dit gaat waarlijk te ver. En toch is dit niet eene vergissing of eene tijdelijke afdwaling. Dr. Langen heeft niet b. v. de zedeleer stelselmatig uitgesloten en zich voorgenomen haar in een tweede deel van zijn werk te behandelen. Neen, hij bespreekt haar wel degelijk, maar — in het hoofdstuk over Anthropologie, daar toch „zur vollständigen Erledigung der anthropologischen Frage" ook „Einiges zur Ethik gehörige" moet worden medegedeeld (S. 371). Het zijn fraaie

---

[1]) Slechts eenmaal (S. 345 n. 27) geciteerd, ten bewijze dat de onsterfelijkheid in de jongere geschriften meer dan in de oudere op den voorgrond treedt. (Verg. boven bl. 319).

[2]) Slechts eens aangehaald (S. 211 n. 23), wegens de daarin voorkomende *schechina.*

bijzonderheden, die onder deze rubriek zijn opgenomen. Wij vernemen, dat het O. Testament zich bepaalt tot het voordragen van algemeene zedelijke beginselen en aandringt op het behartigen van de hoofdzaak; dat in het latere Judaïsme „sittlicher Mechanismus" en willekeur tegenover elkander staan; dat deze laatste door Philo, het eerste door de Phariseën wordt vertegenwoordigd; dat van de zedenleer der laatstgenoemden, gedurende de periode van de wording des Christendoms, weinig te zeggen valt (!); dat de geest die haar kenmerkte mag worden afgeleid uit de wijze, waarop in *Henoch* en *Jubileën* het verbod om bloed te eten wordt overdreven. — Wanneer Dr. Langen ons niets meer over de moraal der Phariseën had medegedeeld dan hetgeen in het N. Testament, bepaaldelijk in de synoptische Evangeliën daaromtrent wordt bericht, dan zouden wij nog reden gehad hebben om ons te beklagen. Maar hoe dan nu, daar hij zelfs de *data* van het N. Testament laat rusten, ja zich uitlaat als waren deze niet voorhanden? Nogmaals, de verwaarloozing van de zedenleer gaat hier zeer ver. Om haar te verklaren dienen wij te bedenken, dat het supranaturalisme in het algemeen, maar inzonderheid dat van den Roomsch-Catholiek, geen begrip heeft van den principiëelen strijd tusschen de zedenleer van Jezus en die van zijn tijd; het kan, uit zijn aard, evenmin de vrijheid, die Jezus den mensch toekent, ten volle laten gelden, als de Phariseesche legaliteit onbewimpeld afkeuren. „Prophetenthum, Phariseër und Jesus": zoo luidt het opschrift eener verhandeling van F. Meijer in Hilgenfelds *Zeitschrift* [1]), die in enkele bladzijden meer licht verspreidt over de beginselen van Jezus en zijne verhouding tot het Jodendom zijner dagen, dan Dr. Langen in zijn lijvig boek ontstoken heeft. Doch om dat licht te kunnen geven of aannemen moet men gebroken hebben met de supranalistische stellingen, waarop Dr. Langen bouwt en waardoor hij zich ook in de keuze van zijn materiaal liet leiden.

De slotsom van deze geheele critiek laat zich in weinige woorden samenvatten.

Twee beschouwingen van het Christendom staan tegenover elkander: de supranaturalistische, die het opvat als goddelijke

---

[1]) Neunter Jahrgang (1866). IV S. 876–84.

openbaring, bepaaldelijk als de laatste schakel in de keten van Gods openbaringen aan Israël; de organische, die het aanmerkt als het resultaat der geheele voorafgaande ontwikkeling van de menschheid in het algemeen en van het Israëlietische volk in het bijzonder.

De supranaturalistische beschouwing brengt mede, dat het Christendom wordt opgevat als leerstelsel, en zal, naarmate zij consequenter wordt volgehouden, aan die opvatting te meer hechten; de organische beschouwing waardeert het Christendom als godsdienst, bepaaldelijk als dien godsdienstvorm, waarin vroomheid en zedelijkheid onafscheidelijk met elkander zijn verbonden.

Aan de tweeërlei beschouwing van het Christendom beantwoordt tweeërlei methode van historisch onderzoek naar de wording van het Christendom.

De methode van het supranaturalisme, door Dr. Langen zeer consequent toegepast, kan worden gekenschetst als die van het isolement: de goddelijke openbaring, hoezeer bestemd om invloed te oefenen op het geheele menschelijke leven, heeft toch hare eigene zelfstandige geschiedenis, die geheel op zich zelve kan worden behandeld of hoogstens in verband moet worden gebracht met de geschiedenis van het menschelijk nadenken over de onderwerpen, die den inhoud der openbaring uitmaken, d. i. met de geschiedenis van theologie en wijsbegeerte. Levert deze methode een onbevredigend resultaat, dan ligt daarin een indirect bewijs, dat de beschouwing van het Christendom, waaraan zij beantwoordt, onwaar d. i. onhistorisch is.

De methode van historisch onderzoek, die door de organische beschouwing wordt gevorderd, staat lijnrecht tegenover die van het supranaturalisme. In het Joodsche volksleven liggen, volgens die beschouwing, de elementen waaruit Jezus, krachtens zijne religieuse virtuositeit, zijn godsdienst heeft gevormd. Eene zooveel mogelijk nauwkeurige, volledige en alzijdige kennis van het Palestijnsche Jodendom, zooals het omstreeks het begin onzer jaartelling bestond, is derhalve het doel, waarnaar de geschiedvorscher op dit standpunt streeft. De schaarschheid van geheel gelijktijdige oorkonden verplicht hem ook de literatuur van vroeger en later tijd met bedachtzaamheid te gebruiken. Geen enkel literarisch product is hem onverschillig of wordt door hem verwaarloosd. Ook de theologische en wijsgeerige

geschriften, die door het supranaturalisme bij voorkeur worden geraadpleegd, staan hem ten dienste. Doch nevens, ja boven deze waardeert hij de bronnen, waaruit de kennis van den toestand, de lotgevallen en de denkwijze des volks — gelijk ook van de richtingen en partijen onder het volk — kan worden geput. Met het oog daarop gebruikt hij, behalve de Apocriefen des O. Verbonds, de oudste bestanddeelen van het N. Testament, de geschriften van Flavius Josephus en de jongere Joodsche literatuur — deze laatste vooral met het doel om de physionomie, de locale kleur te leeren kennen, die in de overige bronnen dikwerf is uitgewischt. Niet eene *Summa theologiae judaïcae* is het ideaal, dat hem voor oogen staat, maar eene levendige en aanschouwelijke voorstelling van het Joodsche volksleven in al zijne vertakkingen, waarin de theologie juist zooveel plaats inneemt als zij in de werkelijkheid besloeg.

20 Maart 1867. A. KUENEN.

AANTEEKENING OVER ZEKEREN THEODOTUS, DOOR PROF. HOFSTEDE DE GROOT AANGEVOERD, ALS EEN GETUIGE VOOR DE OUDHEID VAN HET 4de EVANGELIE UIT HET MIDDEN DER 2de EEUW.

Prof. P. Hofstede de Groot heeft in het Tijdschrift: Waarheid in Liefde, jaargang 1866, een verhandeling geplaatst onder den titel: „*Een tijdgenoot der langstlevenden onder de apostelen, als eerste getuige voor de oudheid en het gezag van boeken van het N. T. in verband met andere getuigen daarover vóór het jaar* 138." Reeds is in de voorgaande aflevering van ons tijdschrift, bl. 265, medegedeeld, dat Dr. J. C. Matthes, predikant te Bergambacht, zich met een weerlegging van die verhandeling bezig houdt. Ik laat dan ook de geheele bewijsvoering van den groningschen hoogleeraar onaangeroerd, om alleen de aandacht te vestigen op de bijzonderheid in het bovenstaande opschrift genoemd. Aangaande Theodotus zegt Prof. H. de Groot, bl. 606 vgg:

„Nog kan ik een sterk bewijs aanvoeren, dat het gebruik van boeken des N. Verbonds bij de oudste gnostieken juist zoo is geweest, als Hippolytus in zijne talrijke citaten uit hunne geschriften dit voor oogen stelt. Het is dusverre door anderen en mij zelven niet opgemerkt; anders had het in mijne eerste verhandeling reeds eene plaats gevonden.

„In de werken van Clemens Alexandrinus wordt een uittreksel aangetroffen uit de schriften van zekeren Valentiniaan, Theodotus en van eenigen zijner geestverwanten, 't welk, geheel op de wijze van de Gnostieken bij Hippolytus, overvloeit van aanhalingen en allegorische uitleggingen van plaatsen uit den Bijbel en vooral uit het Nieuwe Verbond, terwijl er maar eenmaal iets in voorkomt, dat aan een apocryph Evangelie is ontleend. De

vraag is nu maar, wanneer leefden deze Theodotus en zijne geestverwanten? Dit schijnt dus verre voorbijgezien. Intusschen staat het duidelijk op den titel zelf, die dus luidt: *Uittreksel van Clemens den Alexandryner uit de schriften van Theodotus en der zoogenaamde Oostersche school uit den tijd van Valentinus.* Laat ons zien, of wij deze tijdsopgave kunnen vertrouwen."

„Men zegt ons hier eigene woorden te geven van Valentinianen, die nog in des meesters tijd leefden. Nu had deze zijn stelsel reeds gevormd vóór 138, trad te Rome op in 140 en stierf in 160. In deze uittreksels spreken dus Valentinianen uit het midden der 2de eeuw: dit moeten wij aannemen, tenzij inwendige getuigenissen den titel in dit opzigt weerspreken. Maar dit doen zij, zooverre ik zien kan, geenszins. Ik vind er niets in, dat een later, veel, dat den aangegeven tijd aanduidt. En daar deze uittreksels geheel en al met die bij Hippolytus overeenkomen, wat het gebruik des bijbels in beide betreft, steunen zij elkander ook hierin als geloofwaardig."

„De uittreksels nu uit Theodotus en de Oostersche school beslaan in een klein-octavo uitgave van Clemens' werken maar dertig bladzijden en bevatten toch elf woordelijke of zakelijke citaten uit het Oude en niet minder dan acht en zeventig uit het Nieuwe Verbond. Bovendien worden deze plaatsen juist uit dezelfde schriften en op soortgelijke wijze aangehaald en uitgelegd, als Valentinus en zijne school bij Irenaeus en Hippolytus doen. Kan men nu een sterkere bevestiging voor de betrouwbaarheid van Hippolytus' citaten wenschen, dan in deze citaten uit Theodotus wordt aangetroffen?"

Verder vindt men onder de gnostieken die als getuigen voor de oudheid van het 4de Evangelie worden aangehaald ook, bl. 616

THEODOTUS.

„De laatste Valentinianer, dien ik hier als getuige voor Johannes laat optreden, Theodotus, behoort ook nog tot Valentinus' eigenen tijd, dus tot het midden der tweede eeuw. Ik heb boven elf woordelijke of zakelijke aanhalingen van hem uit het Oude en acht en zeventig uit het Nieuwe Verbond aangewezen. Negen en twintig van deze laatsten zijn uit Johannes! Wel een blijk, dat in zijn, en dus in Valentinus' tijd dit Evangelie algemeen in gebruik en achting was."

Ik heb deze plaatsen in haar geheel afgeschreven omdat de meeste lezers het tijdschrift, waarin zij voorkomen, niet bij de hand zullen hebben en de schrijver tot nu toe deze verhandeling niet afzonderlijk heeft uitgegeven.

Het stuk, waaraan Prof. H. de Groot deze getuigenis voor den ouderdom van het 4de Evangelie wil ontleenen, komt in alle uitgaven van Clemens Alexandrinus als aanhangsel van diens werken voor. In de oudste edities van Clemens vindt men alleen den griekschen tekst. De eerste latijnsche vertaling is van Combefisius, (med. sec. 17°) die haar evenwel voor zich behield om niet aan de vele ketterijen in die uittreksels genoemd meer algemeene bekendheid te geven. Zijn handschrift kwam in het bezit van Jo. Alb. Fabricius, die de vertaling opnam in zijne *Bibliotheca Graeca* (1712) Tom. V p. 134 sqq. cf p. 107 (In de latere uitgave weer weggevallen omdat intusschen een betere vertaling geleverd was in de editie van Clem. Alex. door J. Potter 1715). Gottfried Arnold zette het geheele stuk over in het duitsch in de bijlagen van zijne *Unpartheiische Kirchen und Ketzer-Geschichte* 1699, en vond nog een navolger in een ander die in 1701 zijne vertaling uitgaf onder de initialen H. G. W. E. M. 'cf Fabricius l.l. p. 108. Men heeft aan het stuk destijds dus wel de noodige aandacht geschonken. Het ware te wenschen, dat men zich ook wat meer moeite had gegeven voor kritiek van den tekst. Die ontbreekt, zelfs in de editie van Potter, zoo goed als geheel.

De studie aan deze Excerpta besteed heeft tot nu toe weinig belangrijke resultaten opgeleverd. Het stuk is zoo onzamenhangend en veel daarin is zoo duister, dat men daarvan haast geen gebruik kan of durft maken. Het is zoo als Baur zegt, de excerpta kunnen slechts tot opheldering van enkele ideeën dienen, den inwendigen samenhang van het stelsel van Valentinus moet men van elders leeren kennen. *Christl. Gnosis* bl. 125 noot 2. Indien het aan Prof. H. de Groot gelukt is daarin een bevoegd getuige voor de oudheid van het 4de Evangelie op te sporen, dan komt hem de eer toe, het eerst iets van wezenlijke waarde in dat document ontdekt te hebben.

De vertaling van het opschrift in de boven aangehaalde woorden: *Uittreksels van Clemens den Alexandrijner uit de schriften van Theodotus en der zoogenaamde Oostersche school uit den tijd van Valentinus,* geeft mij aanleiding tot een paar opmerkingen. Er staat in het

Grieksch: ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί. Daarin komt dus niet voor, dat het uittreksels zouden zijn *van Clemens den Alexandrijner*. Dit toevoegsel ontbreekt in alle oudere uitgaven van den kerkvader. Ik heb het alleen gevonden in die van Klotz, welke Prof. H. de Groot gebruikt heeft. Maar daar is het eenvoudig afkomstig van de hand van den uitgever, die voor dit gedeelte geen nieuwe kritische subsidiën gebruikt heeft. De eenige reden om de Epitomae aan Clemens toe te schrijven zou zijn, dat zij achter zijne werken gevonden worden. Dan zou men met evenveel recht Origenes voor den auteur der philosophoumena kunnen houden, waar nog wel de Codices eenstemmig hem in het opschrift noemen, (zie de uitgaaf van Lommatzsch T. XXV, p. 279). Er is ook geen enkel getuigenis van latere kerkvaders, dat bij hen Clemens als de schrijver der Epitomae bekend stond. Dit slechts tegen mogelijk misverstand, waartoe de vertaling van het opschrift bij Prof. H. de Groot aanleiding zou kunnen geven. Want evenmin als iemand anders (ten minste voor zoo ver ik weet) houdt hij Clemens voor den auteur. In eene noot op blz. 607 zegt hij: „Daaraan, dat men deze uittreksels voor een werk van Clemens hield, heeft men hun behoud te danken. Zij zijn het werk van een leerling van Theodotus, gelijk reeds blijkt uit het *Maar wij*, waarmede § 8 aanvangt.” Het is waar, § 8 begint met ἡμεῖς δὲ en geeft een andere christologie dan die in § 7 was beschreven. Maar de christologie van § 8 is niet zulk eene als men van een leerling van een Valentiniaan zou verwachten. Tegenover het: ἄγνωστος οὖν ὁ πατὴρ ὢν ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι καὶ — προέβαλε τὸν μονογενῆ, van § 7, staat hier: ἡμεῖς δὲ τὸν ἐν ταυτότητι λόγον θεὸν ἐν θεῷ φαμὲν ὅς καὶ εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς εἶναι λέγεται, αδιάστατος, ἀμέριστος εἷς θεός. Die uitdrukking ἐν ταυτότητι komt in dezelfde § nog tweemaal voor en schijnt dus wel kenmerkend voor de bedoeling van den schrijver te zijn. Ik weet haar niet anders te verklaren dan in een zin naderende tot hetgeen men later homoousie noemde. Een parallel uit de literatuur der 2de eeuw heb ik te vergeefs gezocht. Is die verklaring juist, dan voegt het woord ook voor de christologie der 2de eeuw niet, of het moest zijn voor de leer van Praxeas, op wien evenwel niets in dit verband schijnt te wijzen. Maar hoe dit zijn moge, het is, naar het mij voorkomt, waarschijnlijk dat de persoon, die in § 8, met ἡμεῖς δὲ sprekende optreedt, voor rechtzinnig

wil doorgaan en dus ook niet voor een leerling van Theodotus kan worden aangezien. Ik heb wel beproefd, de aanwijzing van deze § volgende, in het stuk verder op te sporen wat zou kunnen dienen om de geestesrichting van den schrijver te bepalen, maar het is mij niet zoo gelukt, dat ik daarover iets zou durven verzekeren. Het eenige wat ik zonder vrees voor tegenspraak durf stellen, is, dat de Epitomae voor ons het werk zijn van een geheel onbekenden auteur. Iets, wat voor het gebruik door Prof. H. de Groot van dit stuk gemaakt, van veel belang moet worden geacht. Ook wanneer hij voor zijne stelling aan de Epitomae de beste bewijzen had ontleend, zouden wij hem nog lastig vallen met de vraag: door wie en wanneer is dit gezegd? en uit zijn onvermogen om ons een antwoord te geven, besluiten tot het onvoldoende zijner bewijsvoering.

Er is nog iets anders in de vertaling van het opschrift, dat niet geheel in orde is. *Uittreksels,* lezen wij daar, *uit de geschriften van Theodotus en der zoogenaamde Oostersche school.* De vertaler neemt dus aan, dat aan onze Epitomae ten grondslag liggen: 1. *geschriften* van Theodotus; 2. *geschriften* der zoogenaamde Oostersche school. Volstrekt onmogelijk is deze interpretatie niet. Men zou een attractie kunnen aannemen, waardoor het ἐκ τῶν niet alleen op *Θεοδοτόν,* maar ook op τῆς ἀνατ. καλ. διδ. sloeg. Om te kunnen verzekeren, dat er ook *geschriften* der Oostersche school bedoeld worden, zou er evenwel moeten staan: καὶ τῶν τῆς ἀνατ. καλ. διδ. Zoo als er nu gelezen wordt, ligt het meer voor de hand te denken aan geschriften van Theodotus en de leertype, die men gewoon was de Oostersche te noemen. Maar het is niet eenmaal noodig de woorden te verstaan van geschriften van Theodotus. Het ἐκ τῶν kan zeer goed opgevat worden van de *leeringen* van Theodotus, hetzij die uit een geschrift zijn getrokken, hetzij ze den auteur bij overlevering bekend zijn geworden.

Maar dit is van minder belang. De vraag waarop het aankomt is, wat uit het opschrift in verband met den inhoud der Epitomae afgeleid kan worden voor de oudheid van het 4[de] Evangelie.

Prof. H. de Groot zegt, bl. 616 vg.: „Theodotus behoort ook nog tot Valentinus' eigenen tijd, dus tot het midden der tweede eeuw. Ik heb boven elf woordelijke of zakelijke aanhalingen van hem uit het Oude en acht-en-zeventig uit het Nieuwe Verbond aangewezen. Negen-en-twintig van deze laatste zijn uit Johan-

nes! Wel een blijk, dat in zijn en dus in Valentinus' tijd dit Evangelie algemeen in gebruik en achting was." In deze uitspraak is haast geen woord, waartegen ik niet moet protesteeren.

Dat er in de Epitomae een aantal aanhalingen ook uit het 4de Evangelie voorkomen, dat blijkt aan ieder die het geschrift maar even opslaat [1]). Prof. H. de Groot had veilig nog meer kunnen zeggen. Het stuk bestaat voor een gedeelte uit verklaring van plaatsen uit den Proloog. Ook worden die plaatsen niet alleen door den Epitomator zelven aangevoerd, maar hij vermeldt uitdrukkelijk welke verklaring de Valentinianen aan woorden uit het 4de Evangelie geven. Zoo, om maar één voorbeeld te noemen, in § 6: „Dit: in den beginne was het woord en het woord was bij God en het woord was God; — verstaan de Valentinianen (*οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου*) aldus, enz." Men komt dus door dit geschrift tot het resultaat: de Valentinianen hebben het 4de Evangelie gekend. Maar dit kan bezwaarlijk een belangrijke ontdekking heeten, daar het uit Irenaeus en Origenes reeds algemeen bekend was. Wat doet nu Prof. H. de Groot? 1°. Hij brengt al wat in de Epitomae voorkomt, ook de citaten van het 4de Evangelie op naam van Theodotus. 2°. Vervolgens stelt hij, dat Theodotus een tijdgenoot van Valentinus is geweest en de conclusie ligt dan voor de hand, dat reeds in het midden der 2^{ne} eeuw het 4de Evangelie algemeen gebruikt en geacht was.

Ad 1um. Het opschrift noemt twee bronnen voor de Epitomae: 1. Theodotus, 2. de zoogenaamde Oostersche leer ten tijde van Valentinus. Ook in het geschrift zelf worden die onderscheiden. Uitdrukkelijk worden sommige stellingen als: *van Theodotus,* vermeld. Om de 29 citaten uit het 4de Evang. op zijne rekening te mogen stellen zou het dus noodig zijn, dat die ook voorkwamen in hetgeen als van hem afkomstig gerefereerd wordt. Maar nu wil het ongeluk, mogelijk alleen het toeval, dat juist in hetgeen aan hem wordt toegeschreven, zoo eenig dan toch maar een enkel van die citaten te vinden is. [2]) Ik zal daaruit

---

[1]) De wijze, waarop het 4de Evangelie aangehaald wordt, laat ik hier ter zijde. Hetgeen Prof. H. de Groot daarover zegt, bl. 607 n. 3 zou anders nog wel tot eenige bedenking aanleiding kunnen geven.

[2]) Zie § 22, 26, 30, 32, 35. In § 26 komt een citaat voor uit Joh. X: 7, waarvan men nog zou kunnen betwijfelen of het tot het *ὥη φησιν ὁ Θεόδοτος* behoort, dan wel tot hetgeen de Epitomator, na de mededeeling van diens gevoelen, weder zelf spreekt.

niet afleiden, dat de persoon die hier Theodotus wordt genoemd, het 4de Evangelie niet heeft gekend, maar Prof. H. de Groot zelf zal mij, bij nader inzicht, moeten toestemmen, dat het niet aangaat zich op Theodotus te beroepen als op iemand, die in de Epitomae 29 maal het 4de Evangelie aanhaalt.

Ad 2um. In het opschrift worden onderscheiden 1. Theodotus. 2. de zoogenaamde Oostersche leer. Van de laatste wordt nog een nadere bepaling gegeven door het daaraan toegevoegde: κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους [1]). Waaruit volgt nu, óf dat Theodotus een Valentiniaan is geweest, óf dat hij ten tijde van Valentinus heeft geleefd? Het is zeer wel mogelijk, dat hij tot de Valentianen gerekend moet worden, maar, volgens het opschrift, zou hij even goed tot de school van Basilides kunnen behooren, wiens leer in de Epitomae mede behandeld wordt. Maar dan nog, al is hij Valentiniaan geweest, op welken grond wordt hij in het midden der 2de eeuw geplaatst? Omdat er niet van hem, maar van de andere bron der Epitomae gezegd wordt dat die behoort tot den tijd van Valentinus. Niets veroorlooft het overbrengen van die woorden κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους op Theodotus. Het opschrift is volkomen duidelijk. Epitomae uit: n°. 1 de geschriften of de leer van Theodotus, n°. 2 de zoogenaamde Oostersche leer ten tijde van Valentinus. Indien het van elders niet vaststaat, dat Theodotus in het midden der 2de eeuw heeft geleefd, kan het uit dit opschrift niet worden afgeleid.

Maar Prof. H. de Groot zal mogelijk beweren: dan blijft er toch over, dat, ten tijde van Valentinus, dus in het midden der 2de eeuw, door de zoogenaamde Oostersche school (volgens zijne vertaling) het 4de Evangelie is gebruikt. Op zich zelf zou het reeds bedenkelijk zijn die onbepaalde uitdrukking κατὰ τοὺς

---

[1]) Combefisius teekent bij deze woorden aan: „nisi potius legendum Αἰῶνας, „aut nisi alterum pro altero et quasi συνώνυμα vel Clemens vel etiam Theodo- „tus voluit, in Deo et angelis magis Αἰῶνας, in nobis κατὰ τὸ παθητὸν „et mortali hoc tempore et rerum statu χρόνους. Ut sit expositio loco- „rum Scripturae aut etiam Christianae religionis mysteriorum ad mentem „Valentini ejusque Aeonum et quasi Theogoniae, non contra eum." Ik heb te vergeefs gezocht naar een variant, waarop dat: „nisi potius legendum" zou rusten. Ik vermoed, dat het een bloote conjectuur is. Was er reden om voor χρόνους te lezen Αἰῶνας, dan verviel elke poging om uit het opschrift tot eenige tijdsbepaling te besluiten.

Οὐαλεντίνου χρόνους zoo te willen knellen, dat men van hetgeen in de Epitomae gerefereerd wordt, zou moeten erkennen: het is vóór het sterfjaar van Valentinus gesproken of geschreven. Mij dunkt, men laat aan die woorden volle recht weêrvaren, wanneer men de tijdsbepaling iets ruimer opvat, zoodat zij ongeveer het derde kwartaal van de tweede eeuw aanduidt. Maar er is nog meer. Door διδασκαλία eenvoudig met school te vertalen, geeft Prof. H. de Groot aan zijne lezers aanstonds de voorstelling van zekere personen, die men, om het volgende: „ten tijde van Valentinus" dan onwillekeurig voor tijdgenooten van Valentinus houdt. Maar is die vertaling onberispelijk? Διδασκαλία kan alleen in overdrachtelijken zin *school* beteekenen. Bovendien de uitdrukking ἡ ἀνατολικη καλουμένη διδασκαλία schijnt een historischen oorsprong te hebben, die gekend moet worden om zekerheid voor hare verklaring te verkrijgen. Het verwondert mij, dat Prof. de Groot daartoe geen gebruik heeft gemaakt van een plaats uit Hippolytus, die bij hem, blijkens noot 2 op bl. 473, niet onopgemerkt is gebleven, en die ook reeds gebruikt was door Scholten: *Oudste getuigenissen* bl. 98, even als door Volkmar: *Der Ursprung unserer Evang.* bl. 130. Philos. VI: 35 verhaalt Hippolytus, dat er onder de Valentinianen een verschil bestaat in de christologie (ζήτησις μεγάλη, καὶ σχισμάτων καὶ διαφορᾶς ἀφορμή). Dientengevolge is hunne leer verdeeld, in eene Oostersche en eene Italiaansche (Καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διῃρημένη, καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ ἰταλιωτική). Het verschil loopt over het lichaam van Jezus. Volgens de Italiaansche opvatting heeft Jezus een ψυχικὸν σῶμα gehad, volgens de Oostersche πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ Σωτῆρος. Hierin hebben wij dus een duidelijke interpretatie van het opschrift der Epitomae. De „dusgenaamde Oostersche leer", waarvan daar gesproken wordt, kan niet anders zijn dan de Oostersche leer waarvan Hippolytus bericht. Nu kan men voor *leer* wel schrijven *school*, omdat de leer door zekere personen werd verdedigd en dezen dan geacht kunnen worden een school te vormen. Maar even als de Epitomator gebruikt Hippolytus hier διδασκαλία en niet, zoo als elders σχολή. Hoe hij beide woorden onderscheidt, blijkt o. a. uit VII: 29, waar hij zegt: „Valentinus en Heracleon en Ptolemaeus καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολὴ — ἀριθμητικὴν τὴν διδασκαλίαν τὴν ἑαυτῶν κατεβάλοντο. Deze opmerking, die anders weinig waarde zou hebben, verkrijgt hier eenige beteekenis, omdat, als

men in het opschrift der Epitomae, in overeenstemming met Hippolytus' bericht over verdeeldheid in de leer, moet vertalen: en der zoogenaamde Oostersche leer, dan ook de tijdsbepaling daaraan toegevoegd minder streng behoeft te worden opgevat. Dan toch volgt er uit het: *κατὰ τοὺς Οὐαλεντινου χρόνους* alleen, dat deze leertype historisch met Valentinus samenhangt dat zij, zoo men wil, ten tijde van Valentinus een aanvang genomen heeft, maar geenszins dat de personen, door wie zij werd verdedigd en uit wier onderwijs of geschriften de Epitomator haar refereert, volle tijdgenooten van Valentinus zijn geweest. Dat men dit laatste niet stellen mag blijkt ook uit de wijze waarop Hippolytus over die Oostersche leer spreekt, als eene die nog in zijn tijd tot voortdurenden strijd aanleiding gaf. Van dat verschil zegt hij c. 35 *περὶ τούτων ζήτησις μεγάλμ ἐστὶν αὐτοῖς;* en na de reeds genoemde beschrijving, gaat hij dan in c. 36 aldus voort: *ταῦτα οὖν ἐκεῖνοι ζητείτωσαν κατ᾽αὐτοὺς καὶ εἴ τινι ἄλλῳ γένηται φίλον ζητεῖν.* Bedenkt men nu, dat de Philosophoumena geschreven zijn tusschen 225 en 235, dan moet men toestemmen, dat dit geen manier is van te spreken over eene denkwijze wier vertegenwoordigers uitsluitend binnen de grenzen van Valentinus' leeftijd, vóór 160, zouden moeten worden gezocht. Maar Hippolytus stelt ons in staat nog verder te gaan. Hij noemt ons een paar van de aanhangers der Oostersche leer. Hij zegt wel niet, dat met of door hen de verdeeldheid begonnen is, maar, dat zij zoo bepaald worden aangehaald, geeft toch recht tot het vermoeden dat die *ἀνατολικὴ διδασκαλία* vooral door hen historische beteekenis verkregen heeft. Het zijn Axionicus en Bardesanes. Den eerste vinden wij weder in het geschrift van Tertulliaan adversus Valentinianos, waar hij als een tijdgenoot van den schrijver genoemd wordt c. 4. Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum ejus consolatur. Volkmar stelt dit geschrift tusschen 210 en 220. *Der Ursprung unserer Evangelien* bl. 130. Wanneer het niet van Tertulliaan is, zal het althans niet vroeger geplaatst kunnen worden. De andere is Bardesanes, de bekende Syrier, van wien ook Eusebius H. E. IV, 37. Ed: Lämmer p. 320 verhaalt, dat hij eerst tot de school van Valentinus behoord heeft. Hij was aan Hippolytus als een tijdgenoot bekend, zoo als blijkt uit de woorden. Philos VII: 31. „Daar nu, in onzen tijd (*τοῖς καθ᾽ἡμᾶς χρόνοις*) een zekere Marcioniet, met name Prepon, iets nieuws

beproefd heeft, in een geschrift aan Bardesanes, den Armeniër enz." Beide mannen, die als de aanhangers der Oostersche leer genoemd worden, behooren dus tot het einde der 2de en het begin der 3de eeuw. Nu hebben wij wel geene zekerheid dat het *hunne* stellingen zijn, waarvan in de Epitomae verslag wordt gegeven, maar onmogelijk of onwaarschijnlijk is dit toch niet. Als wij bedenken, dat, volgens Hippolytus, de verdeeldheid van Oostersche en Italiaansche leer niet met Valentinus zelven, maar met zijne volgelingen samenhangt, dat Axionicus en Bardesanes door een tijdgenoot als de vertegenwoordigers der Oostersche leer worden genoemd, dan ligt het voor de hand, als men een geschrift ontmoet onder den titel: „Epitomae uit de dusgenaamde Oostersche leer ten tijde van Valentinus", te denken aan die opvatting die in de school, mogelijk reeds in den tijd van Valentinus opgekomen, omstreeks het begin der 3de eeuw door die twee mannen van naam verdedigd werd. Maar dan zal men ook, als men in die Epitomae plaatsen uit het 4de Evangelie aangehaald vindt, zich wel wachten daaruit af te leiden, dat reeds in het midden der 2de eeuw dat Evangelie algemeen bekend en gebruikt was.

Is door het tweede gedeelte van het opschrift het resultaat niet te bereiken, waarom het Prof. H. de Groot te doen was, de vraag blijft dan nog over of mogelijk hetgeen men aangaande *Theodotus* weet, de stelling regtvaardigt, dat hij een getuige is voor de oudheid van het 4de Evangelie uit het midden der 2de eeuw. Reeds heb ik doen opmerken, dat men alleen aan Theodotus mag toekennen wat in de Epitomae bepaald aan hem wordt toegeschreven. Maar al ware dit zoo niet, ook dan nog zou dat beroep op hem weinig baten. Wie toch was deze Theodotus en wanneer leefde hij?

Fabricius ll. p. 107 n. p. schrijft: „Theodotum intellige Byzantinum coriarium, a Victore Rom. Episcopo excommunicatum, cujus haeresin perstringit etiam S. Hippolytus in homilia contra errores Noëti." Hij verwijst daarbij naar twee dissertationes van Ittigius *de haeresiarchis* en van Micha Waltherus *Jesus ante Mariam*, die ik niet heb kunnen raadplegen.

Prof. H. de Groot heeft zich met de vraag wie deze Theodotus was, die toch voor zijn onderzoek van het hoogste belang was, niet ingelaten. Alleen kan men opmaken, dat hij *dezen* Theodotus voor een ander hield dan een der beide monarchianen van den-

zelfden naam, uit de volgende noot bl. 606: „Men denke er aan, dat *deze* Theodotus niet de eenige van dien naam was. Onder anderen heette een bekende monarchiaan even zoo, die lederbereider in Byzantium was geweest, tegen het einde der tweede eeuw te Rome kwam en daar nog een Theodotus, een wisselaar, tot leerling had. Deze twee komen zeer vaak bij de Kerkvaders voor, ook bij Hippolytus VIII, 35, 36; X, 23." Een andere meening was niet te verwachten, als men weet, dat hij den Theodotus der Epitomae in het midden der 2de eeuw plaatst. Maar mij dunkt, wij hadden dan van hem een verklaring mogen hopen over de mogelijkheid om iets naders aangaande zijn getuige voor de oudheid van het 4de Evangelie te weten te komen [1].

Het is een bekende zaak, dat, onder de tegenstanders der leer eener oeconomie in het goddelijk wezen, in de kerkgeschiedenis twee personen worden opgeteld, die beiden den naam van Theodotus dragen. Indien de Theodotus der Epitomae tot de ons bekende ketters der 2de eeuw behoort, dan moet hij met een van die beiden identisch zijn, want geen ander kan daarvoor in aanmerking komen. Wat zijn nu de berichten over die twee monarchianen?

Eusebius vermeldt hen H. E. V. 22 in een paar citaten ontleend aan een ouderen schrijver, waarvan hij zelf den naam niet kent. Sprekende van de ketterij van Artemon, in de tweede helft der 3de eeuw door Paulus van Samosate vernieuwd, deelt hij mede in die oudere bron gevonden te hebben, hoe de ketters, die Jezus voor een *ψιλὸν ανθρωπον* hielden, beweerden dat hunne leer als de oud-kerkelijke had gegolden tot aan den tijd van paus Victor (c. 190). Dit wordt weerlegd, o. a. ook daarmede dat Victor Theodotus *τὸν σκυτέα, τὸν ἀρχηγὸν καὶ πατέρα ταύτης τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας* geëxcommuniceerd had. Naar aanleiding daarvan wordt dan nog een verhaal medegedeeld van zekeren confessor Natalis, die verleid werd door twee leerlingen van dien

[1]) Waarschijnlijk is hem ontgaan de gissing van Valesius op de door Eusebius *Hist. Eccl.* V: 14. aangehaalde woorden van Clemens Alex. Stromat I: 1, p. 322, Ed. Potter, dat Theodotus zou geweest zijn een van die welke Clemens aldaar als zijne leermeesters aanwijst; eene gissing waarvoor, naar het mij voorkomt, niets wezenlijks valt te zeggen. Evenmin zou ik mij durven vereenigen met de conjectuur van J. Matter *Histoire critique du Gnosticisme* II: 178, dat Theodotus dezelfde zou zijn als Theotimus, die door Tertulliaan *Contra Valent.* c. 4 wordt genoemd onder hen die, hoewel zij Valentinianen heeten, toch wezenlijk van de leer van hun meester zijn afgeweken.

Theodotus, van welke één de andere Theodotus was, ὁ τραπεζίτης. Hoe genoemde Natalis door nachtelijke kastijding, hem door engelen toegediend, tot inkeer kwam, kunnen wij hier laten rusten. Eusebius voegt daaraan nog andere opgaven over dezelfde ketters toe. Die komen neer op: adulteratie van de H. Schriften, verwerping van den ouden regel des geloofs, onbekendheid met Christus, voorliefde voor syllogismen ten koste van de zuivere schriftleer, studie van de geometrie, vereering van Euclides, Aristoteles, Theophrastus en Galenus. Ten bewijze van hun vervalsching der Schrift wordt dan nog aangevoerd, dat hunne ἀντίγραφα onderling verschillen en met name dat die van Asclepiades niet overeenkomen met die van Theodotus.

Het komt mij voor, dat het moeilijk uit te maken zal zijn of deze beschrijving in dien zin moet worden opgevat, dat er onder de ketterij der beide Theodoti ook gnosticisme schuilde. Het monarchianisme kon uit tweëerlei bron voortkomen. Of uit een Judaistisch monotheïsme, dat door de opkomende logosleer de eenheid Gods miskend achtte en daarom tegenover de nieuwere kerkleer zich beriep op de oudere, meer ebionietische christologie, óf uit een meer vrije philosophische richting, die zich als wetenschap stelde tegen de op gezag aanspraak makende kerkelijke dogmatiek. Aan het eerste zou ons het bericht bij Eusebius doen denken, dat de Monarchianen hunne leer als de oorspronkelijke voorstelden, — aan het andere meer wat hij zegt over de verhouding tot de Schrift, de voorliefde voor syllogismen, den eerbied voor de groote mannen der wetenschap, die bij deze ketters te vinden zouden zijn. In elk geval voegt de beschrijving niet voor een bekrompen Ebionietisme, dat aan de vorming van het kerkelijk dogma niet heeft kunnen mededoen en zich nu met zijn transscendent monotheïsme tot kettersche partij maakt. Dat wordt ook afgesneden door hetgeen Eusebius nog zegt, dat sommigen van hen niet eenmaal de Schriften vervalschen, maar απλῶς αρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας zich zelven door hun goddelooze leer verderven. Veeleer zou men dan denken aan gnostiek, hoewel het bevreemdend mag heeten, dat Eusebius dit niet heeft aangeduid. Het was een brandmerk geweest, waarvan hij zich tot hun veroordeeling had kunnen bedienen.

Kunnen andere berichten hierin ook meer zekerheid geven?

Het getuigenis van Tertulliaan als een tijdgenoot zou veel waard zijn, maar het laatste gedeelte van zijn „*de praescript.*

haereticorum" waarin hij over deze ketterij spreekt c. 53 is stellig onecht en mogelijk van veel later oorsprong. Daarin worden beide Theodoti genoemd, de een de Byzantius, als auteur der ketterij dat Jezus zou zijn een homo solitarius et nudus, nulla alia prae ceteris nisi sola justitiae auctoritate; de andere, die daaraan nog zou hebben toegevoegd dat Jezus minder was dan Melchisedek, als die voor de hemelsche machten is, wat Jezus slechts is voor de menschen, en zich boven Jezus onderscheidde door te zijn ἀπάτωρ, ἀμήτωρ en ἀγενεαλόγητος. Hoe weinig uit zulk een bloote opgave, zonder nadere toelichting, af te leiden moge zijn, schijnt hier toch weder in de voorstelling van Melchisedek als middelaar pro coelestibus angelis atque virtutibus zich zekere herinnering van gnostiek aan den naam van Theodotus vast te knoopen.

Ook bij Hippolytus vindt men beiden genoemd VII : 35, 36 en X : 23, 24 [1]). Van Theodotus van Byzantium wordt gezegd, dat zijne leer aangaande de schepping met die der oude kerk overeenkwam, maar dat hij zijne christologie aan de Gnostieken, Cerinthus en de Ebionieten had ontleend. Jezus was als mensch uit een maagd geboren, had zich van andere menschen alleen door zijne vroomheid onderscheiden, had bij den doop den H. Geest, wien Theodotus voor den Christus verklaarde, in de gedaante van een duif ontvangen en daarna eerst hadden de δυναμεις in hem gewerkt. Maar ook zelfs met de komst van den Geest was hij niet God geworden, volgens sommigen evenwel na zijne opstanding. — De andere Theodotus ὁ τραπεζίτης zou geleerd hebben, dat er een grootere macht is dan die van Christus, namelijk die van Melchisedek, naar wiens beeld de Christus gevormd zou zijn. Bij deze ketterij zouden deze Theodotianen van den anderen Theodotus hebben overgenomen, dat Jezus een mensch zou zijn geweest, op wien de Christus zou zijn neergekomen.

Hier is het dus zelfs niet twijfelachtig of het monarchianisme der Theodoti zou met gnostiek hebben samengehangen.

Bij Philastrius c. 50 wordt aan Theodotus alleen ten laste gelegd, dat hij Jezus voor een gewoon mensch hield en zich daarmede verontschuldigde over zijne verloochening bij eene vervol-

[1]) De plaats uit het stuk tegen Noëtus, bedoeld door Fabricius in de boven aangehaalde woorden, bevat niets bijzonders. Zie S. Hippolyti, Opera Ed. J. A. Fabricius, Hamburg 1718. II p. 7.

ging. Voorts, dat zijne volgelingen niet aannemen wat in de Schrift van Christus als van God gezegd wordt. Het stuk over de Melchisedekianen c. 148 bevat geen historische bijzonderheden.

Epiphanius heeft Theodotus onder N°. 54 van zijn catalogus van ketterijen geregistreerd. *Corpus Haereseologicum* Ed. F. Oehler II: 2, p. 121. Hij brengt hem in samenhang met de Alogi en zegt dat hij was σκυτεὺς τὴν τέχνην, πολυμαθὴς δὲ τῷ λόγῳ. Of de ketterij in zijn tijd nog bestond, is hem onbekend, maar wat hij mededeelt heeft hij aan geschriften ontleend. Theodotus zou te Byzantium in eene vervolging afvallig geworden zijn, uit schaamte daarover zich naar Rome hebben begeven, daar herkend zijn en toen tot zijne verontschuldiging de leer, dat Jezus bloot een mensch geweest was, verzonnen hebben. In afwijking van de oudere berichten wordt hier aan de Theodotianen ook de ontkenning der bovennatuurlijke geboorte verweten. [1]) Verder citeert Epiphanius een aantal bijbelplaatsen door Theodotus tot verdediging zijner Christologie misbruikt en geeft van die de ware verklaring.

Van de Melchisedekianen N°. 55 weet hij weinig te verhalen. Alleen dat zij hunne offeranden in naam van Melchisedek brengen. Overigens geeft hij naar aanleiding van hun secte een geleerden excursus ὡς ἐν παρεκβάσει over veel dat in dit verband best gemist kon worden.

De aard van deze berichten geeft iemand weinig moed om iets bepaalds aangaande de ketterij van Theodotus te verzekeren. Maar het schijnt toch wel, dat in de voorstelling die men in katholieke kringen zich daarvan vormde, de leer van den ψιλὸς ἄνθρωπος met Gnostiek te zamen hing. Men zou dus kunnen vermoeden, dat achter den Theodotus der Epitomae de σκυτεὺς van Byzantium schuilt. Kon men nu slechts uit hetgeen in de Epitomae van Theodotus wordt gezegd een vast punt van vergelijking met de genoemde berichten vinden! Maar het zijn zulke fragmentarische en zulke duistere stellingen die van hem worden gerefereerd, dat dit niet licht tot eenig afdoend resultaat zal leiden. Zoo bijv. in c. 22: ἐβαπτίσαντο ἐν ἀρχῇ οἱ ἄγγελοι ἐν λυτρώσει τὸν ὀνόματος τοῦ ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν ἐν τῇ περιστερᾷ κατελθόντος καὶ

---

1) Ψιλὸν ἄνθρωπον φάσκοντες εἶναι τὸν Χριστόν, καὶ ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς γεγενῆσθαι.

λυτρωσαμένου αὐτὸν· ἐδέησεν δε λυτρώσεως καὶ τῷ Ἰησοῦ, ἵνα μὴ κατασχεθῇ τῇ ἐννοίᾳ ᾗ ἐνετέθη τοῦ ὑστερήματος προσερχόμενος διὰ τῆς σοφίας, ὥς φησιν ὁ Θεόδοτος. Het eerste gedeelte van deze uitspraak is duidelijk en zou goed voegen aan de voorstelling van de nederdaling van den H. Geest = Christus op den *ψιλὸς ανθρωπος* Jezus: het laatste komt mij vrij duister voor. Maar ik wil hierbij niet stilstaan. Voor een bepaald onderzoek der Epitomae is in deze Aanteekening geen plaats.

Mocht er meer grond zijn dan ik thans kan aanwijzen om den Theodotus der Epitomae voor den *σκυτεὺς* te houden, dan verviel alle reden om hem als een getuige voor de oudheid van het 4de Evangelie uit het midden der 2de eeuw voor te stellen. Want tot het meest historische gedeelte van de traditie zal zeker wel behooren, dat Theodotus van Byzantium ten tijde van Paus Victor c. 190 en later gebloeid heeft.

Er wordt nog van een Theodotus gewag gemaakt in de lange (niet in de korte) recensie van den brief van Pseudo-Ignatius ad Trallianos c. XI, waar hij in een bonte rei van ketters wordt opgeteld als behoorende tot *τὰ τοῦ πονηροῦ ἔγγονα*. Maar bij de onmogelijkheid om den tijd van oorsprong dier langere recensie te bepalen is ook hieruit niets af te leiden.

Zooveel is, geloof ik, uit al het voorgaande duidelijk, dat men goed zal doen, tot op nadere en betere informatie, Theodotus te schrappen van de lijst der getuigen voor de oudheid van het 4de Evangelie.

Leiden, Maart 1867. L. W. E. Rauwenhoff.

BOEKBEOORDEELINGEN.

IMM. HERM. FICHTE, DIE SEELENFORTDAUER UND DIE WELTSTELLUNG DES MENSCHEN. EINE ANTHROPOLOGISCHE UNTERSUCHUNG UND EIN BEITRAG ZUR RELIGIONSPHILOSOPHIE DER GESCHICHTE. LEIPZ., BROCKHAUS, 1867.

Oppervlakkige lezing van den titel zou ons doen vermoeden, dat de vruchtbare pen van Fichte, zoon van den beroemden wijsgeer Fichte, maar noch in kernachtige taal, noch in diepte, noch in frischheid van denkbeelden met dezen te vergelijken, in dit boek twee onderwerpen behandelde. Dat vermoeden zou evenwel niet juist zijn. Er is inderdaad eenheid van gedachte in dit geschrift; maar te ontkennen is het niet, dat het een anderen titel behoorde te dragen, ontleend aan die ééne of grondgedachte zelve, waaruit Fichte zoowel de stelling, dat aan de menschelijke ziel, uit kracht van hare natuur zelve een absoluut eeuwig bestaan gewaarborgd is, afleidt, als ook ontwikkelt, welke plaats dien ten gevolge den mensch in het wereldgeheel of in het wereldplan Gods toekomt. 't Is dezelfde grondgedachte, die de Schrijver in vele van zijne vroegere werken uitgesproken heeft; zij is de psychologische grondslag van zijne zedeleer, en zij bekleedt in zijne anthropologische en psychologische werken eene gewichtige plaats. Zij komt neêr op de stelling, die Fichte tot het uiterste drijft, dat ieder menschelijk individu op absolute wijze en oorspronkelijk genius is, iets wezenlijk anders dan alle overige menschelijke individuën. Bij planten en dieren zijn alle bijzondere individuën niets dan exemplaren van de soort, en voor plant en dier is het ideaal dit, dat het bijzondere individu eene absolute verwezenlijking zij van de volstrekt algemeene type. Geheel anders is het met den mensch. Het menschelijk individu heeft natuurlijk

ook al de kenmerken, waardoor het menschengeslacht zich onderscheidt, ja het heeft geene andere kenmerken dan deze; maar ieder individu heeft ze op eene oorspronkelijk eigenaardige wijze en in eene oorspronkelijk eigenaardige verbinding; en dat oorspronkelijk eigenaardige is zoo weinig een gebrek of iets anormaals, dat het integendeel bestemd is om aan iederen bijzonderen mensch ook eene bijzondere, zijne eigene, plaats in het zedelijk wereldgeheel te verzekeren. Wat het dierlijk individu van de ideale type van het genus, tot hetwelk het behoort onderscheidt, dat is altijd een bepaald gebrek: de mensch daarentegen heeft eigenaardigheden, waardoor hij zich ook dan van alle overigen onderscheidt, al heeft hij het ideaal in zich zelven verwezenlijkt, zoodat men voor alle dieren van dezelfde soort één ideaal opstellen kan, terwijl men voor ieder mensch in 't bijzonder een eigen ideaal zou moeten opstellen. En dat eigenaardige, dat geniale van iederen mensch is, volgens Fichte, absoluut oorspronkelijk; het is dat in dezen zin, dat het menschelijk individu niet maar is eene voortzetting van het menschengeslacht, neen, het is ook tegenover zijn geslacht (zijne ouders) iets absoluut nieuws; het heeft derhalve ook zijn wezenlijk ontstaan niet aan de natuurlijke voortplanting, niet aan zijne ouders, te danken, namelijk niet voor zooveel zijn persoonlijk geestelijk wezen betreft; want ligchamelijk staat het individu van het menschengeslacht in ongeveer dezelfde verhouding tot zijne ouders, als dit bij de dierlijke individuën het geval is. Op grond van dit absoluut oorspronkelijke van ieder menschelijk individu besluit Fichte, dat de menschelijke geest evenmin bij de geboorte ontstaan is als hij bij den dood kan vergaan. Aan de ontwikkeling en het betoog nu van deze denkbeelden, dat is van de idee der praeformatie of praeëxistentie van den menschelijken geest, is een groot gedeelte van Fichte's boek gewijd. Praeëxistentie is echter volgens hem niet iets wat den menschelijken geest van het overige geschapene volstrekt onderscheidt; neen, aan al dàt reale of geschapene, dat de grond is van alle phaenomenen in de wereld, (Fichte denkt hier vooral aan de stof en hare eigenschappen) komt het praedicaat van praeformatie of praeëxistentie toe. „Der Begriff des Geschaffenseins und der Begriff innerer Ewigkeit und unvergänglicher Dauer sind durchaus correlate, wechselseitig sich fordernde Bestimmungen." S. 141, 142. Trouwens SCHEPPEN is bij hem niet uit het absolute Niets voortbren-

gen, door het enkele goddelijke machtwoord: „Daar zij! en het is;" wat wij SCHEPPEN noemen is volgens hem wezenlijk een ontstaan uit de bron der absolute realiteit van God, en daarom is het geschapene, als van goddelijken oorsprong, ook eeuwig. „Het blijvende, reale, aan de dingen, hetwelk de phaenomenale wisseling te voorschijn roept, maar zelf aan alle wisseling onttrokken is, dat moet als het oorspronkelijke of eigenlijk GESCHAPENE, uit de bron der goddelijke „Urrealität" ontsprongene, gedacht worden. Niets alzoo, wat tot den kring van het geschapene behoort, niets wat niet-phaenomenaal is, wat integendeel het phaenomenale voortbrengt, kan vergaan, kan weder teruggenomen worden door de volkomenheid van den schepperswil." Dat nu ook de menschelijke geest zulk eene substantie is, geenszins phaenomen, maar zelf phaenomena voortbrengende, dat zoekt de Schrijver in 't breede te betoogen; zijn voornaamste grond, waarop hij deze stelling bouwt, is evenwel deze, dat de geest van den mensch de zelfstandige bron van het bewustzijn of van de ideeën in zich zelven heeft.

Nauwelijks behoef ik te zeggen, dat in dit werk een rijkdom van belangrijke bijzonderheden voorkomt, die met de hoofdgedachte in engere of meer verwijderde betrekking staan. Iets anders laat zich wel niet verwachten van een man als Fichte, met name waar hij handelt over een onderwerp, hetwelk reeds jaren lang het voorwerp zijner bijzondere studie geweest is, en waarover hij ook reeds vroeger eene tamelijk uitvoerige monographie heeft geschreven: *Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer.* Zweite Aufl. Leipz. 1855; te minder omdat hij zich vooral het bestudeeren van de anthropologische, psychologische en ethische vraagstukken tot levenstaak schijnt te hebben gesteld. Zoo is het bijv. inderdaad eene belangrijke winst voor de onsterfelijkheidsvraag, als Fichte ons leert, dat wij scherp moeten onderscheiden tusschen al die psychologische en historische verschijnselen, die slechts openbaringen zijn van een louter natuurlijk geloof aan de onsterfelijkheid, en tusschen die andere, die op eenen causalen zamenhang van 's menschen onsterfelijkheidsgeloof met zijn zedelijk wezen en geheel zijne zedelijke godsdienstige ontwikkeling wijzen. Het eerstgenoemd geloof is louter zinnelijk; het ziet in het toekomstige leven òf louter eene voortzetting van het zinnelijke leven op aarde, òf, en dit het meest, een schaduwachtig schimmenleven, dat met een zeker verlangen

zich keert naar het verlaten veel heerlijker leven op aarde; het zedelijke onsterfelijkheidsgeloof daarentegen denkt zich het toekomstige leven als toestand, waarin men op eene of andere wijze tot verwezenlijking van hier niet te bereiken idealen zal komen. „Dieser Auffassung ganz analog bemerken wir," zegt de Schrijver, S. 8, 9, „dass bei den sich selbst überlassenen, von der historischen Culturentwickelung nicht ergriffenen Völkern (— Naturvölker, Wilde, nennt man sie darum nicht ohne Fug und ohne tiefere Bedeutung, vergleichbar einem wilden Gewächse, welchem das edlere Reis noch nicht eingeeimpft worden ist —), dass bei den Naturvölkern der Glaube an Fortdauer sich nirgends über jenen niedern, sinnlichen Umkreis erhebt, während dagegen (— und dies Ergebniss ist eine der schönsten Früchte der neueren vergleichenden Religions- und Mythengeschichte —) bei den Culturvölkern in mehr oder minder deutlich nachweisbarem Zusammenhange der Glaube an eine künftige sittliche Vergeltung wie ein goldener Faden durch ihre Religionen sich hindurchzieht." Het eerste zal niemand ontkennen; bij het tweede zal allicht de vraag opkomen, of Fichte dan de Israëlieten vóór den tijd van het ontstaan der hope van de onsterfelijkheid, toen zelfs de meest ontwikkelden onder hen nog alleen dachten aan een schimmenleven in den Scheol (bijv. de dichter van Ijob), rekent tot de natuurvolken of de wilden, en of hij inderdaad meent, ook de Grieken daaronder te moeten rangschikken, toen zij nog de edelsten en meest bewonderden onder hunne helden lieten zeggen:

Wanneer ik kiezen mogt, om, weergekeerd op aarde,
Met zorg te werken voor een sober arbeidsloon,
Of hier in 't schimmenrijk te stijgen tot den troon,
Mijn keus waar' ras gedaan. (*Odyss.* XI. 488—491).

't Was de algemeene voorstelling der Grieken, die *Odyss.* XI. 219—222 uitgesproken wordt,

Maar zoo vergaat men, als de dood ons leven dooft.
Men wordt van beendren, vleesch en zenuwknoop beroofd,
Wanneer de mijtvlam ons vernietigt na ons sneven,
En al de levenskracht ons ligchaam heeft begeven.
Alleen de ziel vliegt weg, een schaduwbeeld gelijk.

't Is waar, Homerus weet ook van het Elysium; maar dat is niet bestemd voor de menschen als zoodanig, 't is de eeuwige woning voor de Godentelgen, of ook voor hen, die met Goden geparenteerd zijn. Wordt aan Melenaüs door den Aegyptischen Proteus gezegd, dat de „Onsterfelijken" hem zouden zenden „naar het Elysesche veld en de einden der aarde", de dichter motiveert dit op deze wijze:

> Dit lot valt u te beurt, als Helenaas gemaal,
> Als schoonzoon van Jupijn, (*Odyss.* IV. 561 vgg.)

en het behoort eerst tot een veel lateren tijd, als de Grieken, en in navolging van hen de Romeinen, de „eilanden der zaligen", de locos laetos et amoena vireta fortunatorum nemorum sedesque beatas (Pindarus. Vergilius) als woonplaatsen der zielen van verdienstelijke menschen beschouwen. De oudere voorstelling, bijv. die van Hesiodus (*Werken en dagen*, vs. 150 vg.) verplaatst alleen „het goddelijk geslacht der heroën, die halfgoden genoemd worden," en niet de zielen der menschen op de eilanden der zaligen.

Hier dwaalt Fichte alzoo, door niet scherp genoeg te onderscheiden. Hij had hier niet de tegenstelling van *natuurvolken* en *beschavingsvolken* moeten maken, maar veeleer letten op de bepaalde beteekenis, die de zedelijkheid naar de bewustheid der volken heeft voor het godsdienstige leven, of op den samenhang, waarin hun geloof aan het ideaal stond met hunne godsdienstige bewustheid. Dan zou 't hem niet moeilijk gevallen zijn, om in het licht te stellen, waarom de Israëlieten, hoewel hunne godsdienst, zooals die bijv. vertegenwoordigd wordt in de geschriften der oude Profeten, een hoog zedelijk karakter droeg, toch niet kwamen tot persoonlijk onsterfelijkheidsgeloof; de eenige, maar ook alleszins bevredigende verklaring daarvan zal wel deze zijn, dat eensdeels hun ideaal meer een VOLKSideaal was, dan een ideaal voor het individu als zoodanig, en dat zij anderdeels de verwezenlijking van dat ideaal op aarde, in Palestina, verwachtten. Hun ideaal wees hen derhalve niet op een leven na den dood.

Ook dit is onbewijsbaar dat, gelijk Fichte beweert, het zoogenaamde natuurlijke onsterfelijkheidsgeloof, het geloof aan een schimmenachtig voortleven in den Hades, te verklaren zou zijn

uit eene „onuitroeibare, niet aangeleerde, niet uit reflectie ontstane, maar natuurlijke bewustheid van den mensch omtrent zijn wezen en zijne waarde" (S. 43), uit een „grondgevoel des menschen omtrent de innerlijke macht en onvergankelijkheid van zijn wezen," (S. 45), uit een „oorspronkelijk vertrouwen van den geest op zijne inwendige eeuwigheid" (S. 46). Voorwaar, uit zulk eene heerlijke bron zou niet zulk troebel water opgeweld zijn als het Hades- en Scheol-geloof! Het volstrekt algemeen onsterfelijkheidsgeloof, dat wij reeds bij de natuurvolken vinden, ook bij de zoodanige, die van godsdienst en zedelijkheid nog maar weinig begrip hebben, schijnt inderdaad uit andere oorzaken verklaard te moeten worden, en wel *vooreerst* uit de onmogelijkheid om zich, zoolang als men leeft, voor te stellen, dat men absoluut niet meer zijn zal (wat natuurlijk in de onsterfelijkheidsquaestie niets bewijst; dit toch kan in geen enkel opzicht gelden voor eene „Ahnung" der onsterfelijkheid), en *ten andere*, gelijk reeds Cicero het verklaart, uit het feit van het droomleven, daaruit namelijk, dat de afgestorvenen in den droom zich als aan de levenden vertoonden, terwijl de niet reflecterende volken in zulke droomverschijningen iets reëels zagen. Men denke bijv. aan het aandoenlijke grafschrift, dat eene Romeinsche matrona op de zerk van haren echtgenoot plaatste: „Ita peto vos, Manes sanctissimae! commendatum habeatis conjugem meum, et vellitis huic indulgentissimi esse, horis nocturnis ut eum videam, et etiam me fauto suadere vellit, ut et ego possim dulcius et celerius apud eum pervenire." Veel gemoed, in slecht Latijn.

Maar wat nu de hoofdzaak in Fichte's betoog betreft, hoe daarover te oordeelen? Mijn oordeel zou ik in deze woorden willen zamenvatten: Fichte heeft zeer juist gezien, dat het geloof aan PERSOONLIJKE onsterfelijkheid alleen gebouwd kan worden op de beteekenis van het PERSOONLIJKE (niet op die van het algemeen menschelijke) bestaan en leven, om de eenvoudige reden, dat uit het algemeen menschelijke slechts tot de beteekenis, resp. tot de onsterfelijkheid van het menschengeslacht, en niet tot die van de individuën, kan besloten worden. Dat evenwel dit persoonlijke in den mensch iets absoluut oorspronkelijks wezen zou, iets hetwelk hij niet van zijne ouders heeft, en hetwelk ook niet in hem geworden is ten gevolge van zijne ontwikkeling onder invloed van alle omstandigheden, die op hem gewerkt hebben, dat heeft Fichte volstrekt niet bewezen, ja

tegenover hem komt het mij voor, dat reeds de Stoïcijn Panaetius (bij Cicero, *Tusc.* I. 32, 79), het recht aan zijne zijde heeft, als hij zegt: „nasci animos: quod declaret eorum similitudo, qui procreentur, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat." Men gaat zeker veel te ver als men, met Goethe, in een bekend satirisch gedicht, alle individuele originaliteit wegcijfert:

Gern wär' ich Ueberliefrung los,
Und ganz original;
Doch ist das Unternehmen gross,
Und führt in manche Qual.
Als Autochthone rechnet' ich
Es mir zur höchsten Ehre,
Wenn ich nicht gar zu wunderlich
Selbst Ueberliefrung wäre.

Vom Vater hab' ich die Statur,
Des Lebens ernstes Führen.
Von Mütterchen die Frohnatur,
Und Lust zu fabuliren,
Urahnherr war der Schönsten hold,
Das spuckt so hin und wieder;
Urahnfrau liebte Schmuck und Gold,
Das zuckt wohl durch die Glieder.
Sind nun die Elemente nicht
Aus dem Complex zu trennen,
Was ist denn an dem ganzen Wicht
Original zu nennen?

Maar zeer zeker is het, dat al het originele, wat de individuën kenmerkt, deels uit de vereenigde factoren van hun ontstaan, deels uit latere invloeden, deels ook uit vrije en zelfstandige ontwikkeling verklaard moet worden. Datgene, wat de menschelijke individuën reeds OORSPRONKELIJK onderscheidt, moet noodzakelijk alleen van de gesteldheid van hun organisme afhangen. 't Is toch eene onbewijsbare en waarlijk ook niet eene zeer aanbevelenswaardige hypothese, als Fichte spreekt van de verborgen „diepten van den geest, die ons in iedere persoonlijkheid, vaak in de minst ontwikkelde op de meest verrassende wijze, tegentreden: van een bestaan in den donkeren achtergrond van den geest, hetwelk zijne stralen in ons bewust leven uitschiet, en zonder hetwelk dit laatste arm en ledig wezen zou; van eene nachtelijke diepte onzer persoonlijkheid, die de verklaring zou wezen van inval, inspiratie, talent, genialiteit, van de ontwaakte uitingen eener eenvoudige individualiteit af, die wij natuurlijk, naief, vaak diepzinnig vinden, tot aan de krachtigste conceptiën en ontdekkingen van het genie; van eene verborgene macht onzer geestelijke persoonlijkheid, waarop dit alles wijzen zou, en die onophoudelijk streeft om in onze bewustheid te voorschijn te treden, die de verborgene voeding van ons leven is, maar die in den tegenwoordigen omvang van ons bewust leven nooit geheel

gevat wordt." Of is het iets anders dan pure fictie, dat de geniale gedachten wezenlijk reeds eerder in onzen geest aanwezig zouden zijn, hoewel dan ook latent of schuilende in voor ons onpeilbare diepten van ons eigen bestaan, eer zij zich aan onze bewustheid openbaren? De samenhang, van welken wij kunnen constateren dat hij tusschen 's menschen bewuste ontwikkeling en den aard zelven zijner geniale invallen bestaat, is immers van zoodanigen aard, dat wij allen grond hebben om de eerste de oorzaak van de laatsten te noemen. Trouwens, alle geniale gedachten, die iets anders zijn dan dwaze hersenschimmen of onbewijsbare fantasiën, hebben betrekking op de wereld der ervaring; 't zijn gedachten over verschijnselen in de wereld zelve waarin wij leven. Bijgevolg hangen zij ook noodwendig samen met, ja zijn zij afhankelijk van de kennis, die wij van de ervaringswereld hebben opgedaan, of van de voorstellingen, die wij ons daarvan vormen. Nu is het toch wel ongerijmd, om te onderstellen, dat onze schoonste geniale gedachten over de ervaringswereld reeds oorspronkelijk in den verborgen grond van ons bestaan zouden sluimeren. De geniale gedachte van Newton over de zwaartekracht zal toch wel niet oorspronkelijk in hem hebben geschuild, maar zal wel eene vrucht zijn geweest van zijne natuurstudie zelve, al was hij zelf wellicht niet in staat te verklaren, hoe en waarom juist op dien bepaalden oogenblik, als op eens, voor hem een licht opging over verschijnselen, waarover hij jaren lang had gepeinsd. Valt nu dit absoluut oorspronkelijke in den denkenden geest van den mensch weg, dan ontzinkt ons daarmede ook alle wezenlijke grond om aan den geest des menschen PRAEËXISTENTIE toe te kennen, of om het onsterfelijkheidsgeloof daarmede in samenhang te brengen. Inderdaad, ik zou niet weten, wat zich met grond laat inbrengen tegen de voorstelling van R. Rothe (Theol. Ethik. Zweite Aufl. 1867. I. § 111. Anm. 5): „Is er sprake van de menschelijke ziel, zooals zij van nature of bij het begin der menschelijke levensontwikkeling gesteld is, en ziet men af van dat alles, wat er ten gevolge van het zedelijk proces met haar geschiedt en aan haar verandert, dan is de materialistische wijze van haar te beschouwen de eenige, die recht van bestaan heeft. Het is eene handtastelijke waarheid, dat het psychische leven op al zijne trappen het product van eene eigenaardige organisatie der materie is, nml. van hare dierlijke organisatie, en dat de onderscheiden verschijningsvormen van het

psychische leven hare oorzaak hebben in de onderscheiden wijzen dezer organisatie, dat namelijk de mate van een hooger of lager psychisch leven naauwkeurig aan de mate van eene hoogere of lagere organisatie beantwoordt. Geen zoöloog zal zich dit laten ontstrijden. Dezen regel zonder uitzondering alleen niet toepassen op de menschen, en de eigenaardige verschijningsvormen van hun psychisch leven uit andere oorzaken afleiden, dat is onverantwoordelijke willekeur. Neen, dat de mensch een Ik is, dat hij verstand en wil, zelfbewustheid en zelfbepaling heeft, terwijl geen ander dierlijk schepsel dit bezit, dat heeft eenig en alleen zijnen grond in de eigenaardige organisatie van zijn materieel ligchaam, hierin dat zijn ligchaam op de allervolkomenste wijze georganiseerd is." Ook dit zal wel niet met grond tegen te spreken zijn, wat dezelfde geleerde zegt (a. w. § 106. Anm. 2): „De onderstelling, dat de geest van den beginne af in den mensch latiteert, of zich in den toestand van loutere potentie bevindt, en zich slechts langzaam actualiseert naar mate het ligchamelijk organisme zich meer ontwikkelt, deze onderstelling zal wel niemand laten gelden, die over het wezen van den geest nagedacht heeft. — Een geest, die naar de wijze van eene natuurkracht latent is, is klaarblijkelijk een onding."

Intusschen al is de grondstelling van Fichte te weinig bewezen, om aangenomen te kunnen worden, dit ontneemt niets aan de bewijskracht van dat gedeelte van zijn betoog, waarin hij aantoont, dat het onsterfelijkheidsgeloof rusten moet op den grondslag eener juiste beschouwing en waardering van de (volgens hem, OORSPRONKELIJKE, volgens Rothe GEWORDENE) geheel bijzondere persoonlijkheid der individuën. Te bejammeren evenwel is het — en dit geldt van dit geheele boek — dat Fichte vaak stellingen als onwedersprekelijk vaststelt, die inderdaad zeer onvoldoende betoogd zijn, en dat hij vele feiten, waarop hij zich beroept, gebrekkig of willekeurig verklaart. Als hij bijv. 's menschen natuurlijke vrees voor den dood en zijne natuurlijke schaamte over alles wat tot het sexuele leven behoort, indicatiën noemt van een zeker gevoel, dat de geest eigenlijk van veel verhevener natuur is dan deze aarde, en dat alzoo begin en einde van het zinnelijke leven (of generatie en dood) iets vreemdsoortigs is voor den geest, dan is dat toch waarlijk zonder eenigen grond. De vrees voor den dood is den mensch met al het bewust levende gemeen; de schaamte over het louter dierlijke

leven is een noodwendig gevolg van de ontwikkeling der zedelijke bewustheid zelve, gelijk zich psychologisch gemakkelijk aantoonen laat; maar evenmin deze vrees als deze schaamte wijst ons in eenig opzicht op onsterfelijkheid. Ook lijdt dit boek in hooge mate aan het gebrek van al Fichte's werken, breedsprakigheid. De schoonste partijen daarin zijn die, waar de schrijver de § 18 uitgesproken stelling ontwikkelt en betoogt: „Het eeuwige leven, welks begin voor ons reeds in het heden verworven worden kan, is niets dan het vertrouwen, dat ieder onzer opgenomen is en voortleven zal in het rijk van God, en de hoop op eene gedurig inniger vereeniging met Gods Geest, op een Gode gedurig nader komen; terwijl de onzaligheid in het heden en in de toekomst juist bestaat in het innerlijk gescheiden zijn van den zaligenden invloed van Gods Geest, in het zich zonder en buiten God gevoelen, in de vreeselijke eenzaamheid en woestenij van eenen louter op zich zelven staanden menschengeest."

S. HOEKSTRA BZ.

DR. H. U. MEYBOOM, GESCHIEDENIS EN CRITIEK DER MARKUS-HYPOTHESE. AMSTERDAM, GEBR. KRAAY, 1866.

„Er is *geloof* ook op het gebied der wetenschap: ook daar heerscht het vaste vertrouwen, dat onvermoeid onderzoek de meest ingewikkelde vraagstukken zal oplossen, dat ook daar „het licht zal dagen midden uit de duisternis." De wetenschap komt langzaam maar zeker der waarheid nader, nu eens met vasten tred voortgaande, dan weder op haren weg terugkeerende tot het reeds verworpene. Zij bereikt eenmaal het beoogde doel, midden door ijdele pogingen, menigvuldige afdwalingen, gewaagde onderstellingen en harde teregtwijzingen, midden door de tegenstrijdigste meeningen en schijnbaar geheel onvereenigbare uitkomsten. Ziedaar het geloof dat moed geeft aan de priesters der wetenschap.

't Is waar, deze bewering klinkt ons als een bespotting in de ooren, als we daarbij een blik slaan op de menigte bemerkingen, der „Evangelienfrage" van den laatsten tijd. Doch, ook door dat

wonderlijk gekronkelde doolhof is de draad te vinden, die ons den weg tot den uitgang, tot het doel des onderzoeks aan de hand geeft. Daartoe ga men de nasporingen van den aanvang af na, zoeke men de oorzaken der afdwalingen op en beproeve men zelfs in het blijkbaar verkeerde de elementen der waarheid te vinden.

Wie aldus de hand aan het werk slaat en op nieuw het reeds zooveel besproken vraagstuk ter sprake brengt, mag zonder zelfverheffing de hoop voeden de beantwoording daarvan een schrede nader te brengen, vooral als daarmee zelfverloochening genoeg gepaard gaat, om in te zien, dat nog niet alle zwarigheden zijn opgelost, en om de overblijvende moeielijkheden niet te bedekken, maar aan te wijzen.

Over het groote gewicht van het kritisch onderzoek naar den oorsprong en de samenstelling onzer Evangeliën, behoeven wij stellig niet uit te weiden: er is toch geen wetenschappelijke beschrijving van Jezus' leven mogelijk, voordat de bronnenstudie eenig wel bevestigd resultaat heeft opgeleverd."

Ongeveer met deze woorden opent prof. Weiss uit Koningsbergen zijne hoogst belangrijke opstellen tot verklaring van het ontstaan der synoptische Evangeliën, geplaatst in de *Studien und Kritiken* 1861 en 62.

Met die woorden heeft hij zich zelf moed ingesproken en tracht hij het ook anderen te doen. Dat is waarlijk geen overtollig werk: de stand van dat ingewikkelde vraagstuk toch is van dien aard, dat men er wanhopig onder wordt. Hierbij geldt volkomen: zooveel hoofden, zooveel zinnen. Terugkeer tot het reeds verworpene, op wetenschappelijk gebied (en daar niet alleen) een verdacht verschijnsel, is hier aan de orde. En te erger wordt dit, wanneer, zooals hier werkelijk het geval is, ernstig onderzoek en niet maar een voorbijgaande reactie daartoe dwingt; zoodat het niet te verwonderen is, dat velen het geloof van Weiss verloren hebben en gekomen zijn tot „de onwetenschappelijke bewering, dat de evangeliën-kwestie nooit kan worden uitgemaakt."

Door dat alles is het niet gemakkelijk een geregeld overzicht te verkrijgen over de zeer rijke literatuur van dit onderwerp en is er dringende behoefte aan een geschiedkundige behandeling, die klaar en duidelijk de resultaten, waartoe de voornaamste critici meenen gekomen te zijn, onpartijdig uiteenzet en met elkaar vergelijkt.

Voor een deel is dit geschied in het akademische proefschrift, waarvan de titel hierboven afgedrukt is en wel voor het voornaamste noodzakelijkste en moeilijkste deel: de Markus-hypothese.

Hoe heeft de schrijver zich van zijn taak gekweten? — Ik aarzel niet te zeggen, dat ongetwijfeld alle en vooral de toekomstige beoefenaars van dezen tak der wetenschap hem dankbaar zullen zijn voor zijn arbeid. Maar ik aarzel wel, die vraag meer bepaald en in bizonderheden te beantwoorden. Van waar zou ik daartoe het recht ontleenen? zou het niet aanmatigend schijnen in een beoordeeling van dit werk te treden? Stelt hij, die zoo iets onderneemt, zich niet aan, als meent hij meer te weten van de zaak in kwestie dan de schrijver van het werk zelf?

Doch de schrijver heeft het mij gemakkelijk gemaakt. 't Is namelijk van oudsher ieders ondervinding dat, zelfs op hoogen toon aangename dingen te zeggen, beter wordt opgenomen dan op den bescheidensten toon ter wereld iets onaangenaams. Nu is er niets wat mij verhindert, allerminst mijn persoonlijke bekendheid en ingenomenheid met den schrijver, om de waarheid te zeggen, daar zij hem, als hij althans iets om mijn oordeel geeft, liefelijk zal in de ooren klinken.

Allereerst dan iets over hetgeen den meest oningewijde, waar hij het boek moge openslaan, aanstonds treffen moet: den aangenamen onderhoudenden stijl. Hoe dor en drooggeleerd velen de titel ook klinken moge, ik twijfel niet of althans ieder theologant zal betuigen dat de kennismaking geen inspanning eischt en slechts genot verschaft.

Ik haast mij er bij te voegen: de inhoud is er niet minder degelijk om. Is het naar den vorm een Fransch, 't is naar den inhoud een Duitsch boek. Het is niet overladen, maar evenmin onvolledig: zoo ver ik er over oordeelen kan, is de zienswijze der verschillende critici met juistheid teruggegeven en is aan ieder hunner zooveel plaats ingeruimd, als waarop hij in de geschiedenis der kritiek recht heeft, niet meer en niet minder. Alleen, als ik onbillijk wilde zijn, zou ik kunnen wenschen, dat er meer acht geslagen ware op sommige recensiën: zoo zou bijv. een kritiek op Holtzmann's werk, in de Protestantische Kirchenzeitung voorkomende, wel der bespreking waard geweest zijn, daar ze niet slechts negatief, maar zeer bepaald ook positief belang heeft.

Ik beweer evenwel volstrekt niet, dat 't geen de een of ander

te vergeefs zal zoeken en met leedwezen missen, aan onzen theologiae doctor onbekend geweest is. Integendeel bewonder ik de zelfverloochening, waarmee hij veel van de door hem verzamelde stof moet hebben afgesneden, maar waardoor het hem dan ook bij uitnemendheid gelukt is, een goed geslaagd vogelperspectief te teekenen van slagveld en strijd, en de verschillende legerhoofden hun juiste plaats aan te wijzen — ook, diegenen hunner, die reeds victorie bliezen op hun plaats te zetten.

Hierbij is het boek, hoewel gekruid met een goede dozis Attisch zout, in een humanen toon gesteld. Soms zou men — als b. v. met Ewald, waar deze op dit hem tamelijk vreemde gebied, als deskundige wil optreden, — wat minder plichtplegingen wenschen gemaakt te zien.

Een zeer uitvoerige inhoudsopgave die het naslaan zóo gemakkelijk maakt, dat ge oogenblikkelijk hebt wat ge zoekt, geeft meteen een volledig overzicht van den inhoud en van de belezenheid des auteurs.

Heb ik geene aanmerkingen te maken? 't Ware onmogelijk, dat ik het met den schrijver volkomen eens zou zijn, of dat hem niet hier of daar een fout zou zijn ontsnapt.

Mijn hoofdgrief is dat de schrijver niet geheel getrouw gebleven is aan zijn titel, dat hij zich niet bepaald heeft tot geschiedenis en kritiek der Markus-hypothese, maar daarbij gevoegd heeft (bl. 157 vv.) een verdediging van de hypothese-Griesbach.

Hoe scherpzinnig hij ze ook op nieuw heeft aanbevolen, weinigen zullen er voor gewonnen worden. Met mij zullen velen het bejammeren, dat de schrijver daarmee zijn onpartijdigheid heeft opgegeven en de waarde van zijn negatieve kritiek heeft verminderd. Uitstekend, ik durf zeggen beslissend, heeft hij de onhoudbaarheid van alle Markus-hypothesen, die tot nu toe uitgedacht en verdedigd zijn, aangetoond. Maar hij heeft den indruk, dien dat betoog met geen mogelijkheid kon nalaten te maken, verzwakt, nu het uit het slot blijkt, met welk doel de Markus-hypothese in haar verschillende gedaanten door hem vernietigd is. Veel te overijld verklaart hij nu iedere Markus-hypothese voor onaanneembaar, en vergeet dat wat niet is, nog worden kan. Eerst ontvangen wij den heilzamen indruk „Wij zijn er nog niet;” maar als vervolgens daarvan in plaats gesteld wordt: „Wij zijn er al geweest”, dan wordt de eerste indruk uitgewischt door de andere bewering, die ons ongeloovig het hoofd doet schudden;

m. a. w. eerder zal de meest betwistbare Markus-hypothese ingang vinden, dan Griesbach's meening dat Markus een excerpt is uit Mattheus en Lukas. Hare begrafenis kan worden tegengehouden, maar dood is zij en ἤδη ὄζει.

Moet ik deze mijne overtuiging bewijzen, en aantoonen, dat de voorstelling die Dr. Meyboom zich maakt van de samenstelling der Evangeliën nog onhoudbaarder is dan die hij bestrijdt. Misschien was 't mijn plicht; wellicht besluit ik er later toe: thans ontbreekt mij de tijd en — ik wacht liever af, of 't ook later nog noodig zal bevonden worden.

Want eene geheel nieuwe behandeling van de M.-kwestie zal dezer dagen 't licht zien, van de hand des ondergeteekenden. Die wensch ik eerst te onderwerpen aan 't oordeel van hen, die geacht worden zuilen der theologie te zijn. Hopende veel tegenspraak te moeten beantwoorden, stel ik de weerlegging van de hypothese-Griesbach tot dien gelegener tijd uit. Daarmee geef ik tevens te kennen, dat zij in 't ter perse liggende werk niet besproken wordt. De oorzaak is dat ik bijna alleen defensief te werk gegaan ben — vooral om te groote uitgebreidheid te vermijden. Ben ik eerst in twijfel geweest, of een kritiek op mijn voorgangers niet onmisbaar was, nu verblijd ik mij die te hebben weggelaten; 't is thans, door 't werk dat we bespreken, onnoodig, overtollig geworden: de schrijver heeft 't op veel betere wijze verricht, dan waartoe ik me in staat reken. Ik twijfel schier niet, of hij zal me in de gelegenheid stellen op zijn voorstelling nader terug te komen.

Met een enkel woord wenschte ik op mijn geschrift vooruit de opmerkzaamheid te vestigen, waartoe de gelegenheid mij door de Redactie goedgunstig is gegeven.

Te verhalen hoe ik tot de nieuwe hypothese gekomen ben, kan, dunkt me, niet onnut zijn. Daarmee dus begin ik.

Zoodra ik, nu negen jaar geleden, mijne theologische studiën begon, wierd me de oplossing van 't raadsel: van waar de overeenkomst en van waar 't verschil in onze drie eerste Evangeliën tot een idée fixe.

Wat over dat onderwerp onder mijn bereik kwam las ik, en wat niet in mijn bezit kon blijven werd geëxcerpeerd. Allereerst prof. Scholten's Inleiding enz. 2e druk. Wat ik in tijdschriften verstrooid vond teekende ik aan, voor zoover 't mij voorkwam gegrond te zijn, of waarheid te bevatten. Zoo kwam 't mij

alras voor, dat nu eens Mattheus, dan Markus, dan weer Lukas 't oorspronkelijkst was, ja zelfs dat dikwerf in dezelfde pericope, soms in hetzelfde vers, de trekken van oorspronkelijkheid over twee of drie Evangeliën verstrooid waren. Eén verschijnsel liet mij ten eenenmale onverschillig, dat nl. de verschillende genoegzaam vaststaande resultaten elkaar niet zelden schenen buiten te sluiten; ik onthield me zorgvuldig van het vormen van hypothesen. Alle dingen onderzoekende, behield ik het goede. Veranderde op 't een of ander punt mijn oordeel, ook dat teekende ik aan en sloot mijne vroegere meening tusschen haakjes. Iedere aanteekening voorzag ik van den naam des schrijvers en het werk waarin het gevonden werd.

Ik beschrijf den weg van mijn onderzoek een weinig uitvoerig, omdat ik van achteren inzie, dat ik onbewust de methode van onpartijdige nasporing heb gevolgd, en onwillekeurig ontsnapt ben aan 't gevaar om door een vooraf bepaalde uitkomst op het onderzoek der onderdeelen vooruit te loopen.

Ben ik alzoo begonnen met eklektisch te werk te gaan, toch begreep ik van stonde aan, dat het eklekticisme ook op dit gebied het laatste woord niet kon zijn. Daarom vergeleek ik nu en dan de verkregen resultaten, voegde bijeen wat vereenigbaar bleek en stelde daartegenover wat zich tegen alle pogingen tot onderlinge overeenstemming hardnekkig verzette — tot dat mij op eens, gelijk een bliksem zoo onverwachts en zoo onnaspeurlijk, eene nieuwe hypothese door het hoofd schoot, die mij drong tot Archimedes' uitroep van blijde verrassing *Εὕρηκα, εὕρηκα!*

Dat ik recht had tot dien juichtoon, bleek mij toen ik bevond, dat alle uitkomsten die mij tot dusver met elkaar in strijd schenen te zijn, nu bleken volkomen te harmonieeren, en dat ik geen der verkregen resultaten naar die hypothese had te veranderen. Integendeel was zij mij de sleutel tot verklaring van menig raadsel, dat nog onopgelost was gebleven.

Ik durf verzekeren, dat ik sedert met de meeste omzichtigheid ben te werk gegaan, om tegenover mijne hypothese onpartijdig te blijven, en getracht heb bij voortduring onbevooroordeeld van anderen over te nemen, wat mij, zonder aan die hypothese te denken, voorkwam waar te zijn. Nooit heb ik zulk een nieuw resultaat met mijn oplossing van het vraagstuk in strijd bevonden.

En nu, welke is die hypothese? Eenvoudig deze: Ons Markus-Evangelie is een radikale omwerking van een Proto-Markus, met behulp van een Spreukenboek (de Logia) en de mondelinge overlevering tot stand gebracht.

Die *beide* Markus-Evangeliën, benevens het genoemde Spreukenboek zijn de hoofdbronnen geweest van Mattheüs en Lukas.

De Proto-Markus is zuiverder door Mattheus dan door onzen Markus bewaard. Mattheus blijft alzoo de hoofdbron voor onze kennis van Jezus' leven. De Proto-Markus dagteekent van vóor de verwoesting van Jeruzalem.

Ons Markus-Evangelie (Deutero-Markus) is een heftig Paulinisch partijschrift te Rome door een Christen uit de *Joden* (geen joodsch-Christen) vervaardigd. (Dat de schrijver een Christen uit de Joden was, is de eenige wijziging, die mijn hypothese, sedert ze vóor 4 jaar bij mij opkwam, heeft ondergaan).

Hoe ook mijn vriend Meyboom over deze mijne hypothese oordeele, hij zal zich ongetwijfeld genoodzaakt zien zijne bewering op bl. 53 v. en 96 v. geheel terug te nemen.

Daar ik met Stemler mij overtuigd houd, dat de Logia van Papias niet anders dan een Hebreeuwsche vertaling van Mattheus en zijn Markus ons Markus-Evangelie is, spreek ik met geen enkel woord over diens beruchte getuigenis. Toch acht ik „de Logia" geen ongeschikte term om daarmeê die oude verzameling van redenen, spreuken en gelijkenissen van Jezus aan te duiden, die ten *grondslag* ligt van ons Mattheus-Evangelie en daarin het zuiverst bewaard is.

Om al het zwevende en onbepaalde en zelfs den schijn daarvan aan mijn onderzoek te ontnemen, zal de Grieksche tekst van Proto-Markus aan het slot van mijn werk voluit worden afgedrukt.

Hetzelfde hoop ik later met het Spreukenboek te kunnen doen, waarvan ik reeds vele bouwstoffen heb verzameld. Daarbij zal dan blijken, dat dit oorspronkelijk niet in het Arameesch, maar in het Grieksch geschreven was.

Geen uitwendige, alleen inwendige bewijzen aan de synoptische Evangeliën zelf ontleend, hebben alzoo mijn oordeel over

hun oorsprong en samenstelling bepaald. Daarom protesteer ik tegen den eisch op bl. 130 aan de voorstanders der Markus-hypothese gesteld.

Daarmeê keeren we terug tot het werk, dat we ons ten taak gesteld hadden te bespreken. Na al 't bovenstaande spreekt het van zelf dat ik bovenal zijne verschijning met vreugde heb begroet. Immers wat noodzakelijk aan mijn arbeid moest vooraf-gaan, maar door mij is nagelaten, is daardoor op uitstekende wijze geschied. Wij hebben voor elkaars werk de onmisbare aanvulling geleverd.

Maar daarom juist had ik gewenscht, dat Dr. Meyboom zich had bepaald tot 'tgeen de titel belooft. Of liever, ik wensch, dat de schrijver lust zal hebben en de gelegenheid zal vinden, om dat gedeelte van zijn werk afzonderlijk uit te geven en in den handel te brengen. Het verdient inderdaad veel ruimere verspreiding: me dunkt het is bestemd om een onmisbaar handboek te worden voor ieder, die zich op dit gebied oriënteeren wil en zich voor te bereiden heeft tot de beoefening der Nieuw-Testamentische kritiek.

Met het oog op de vervulling van dezen mijn wensch, geef ik ten slotte nog eenige opmerkingen, die bij de omwerking te pas kunnen komen.

Men schrijft: de zeventigen, evenzoo: zij zijn met hun drieën; dus ook: de twaalven, en niet twaalve.

Baanbreken, hoe dikwijls moet het nog gezegd worden? Is een germanisme, van alle *ismen* het allerlaagste en verraderlijkste: duizendmaal beter is het overdrevenste purisme. Wij zeggen: het ijs breken, een echt hollandsche scheepsterm.

Op bl. 87 r. 10 v. o. staat vier duizend, lees vijf duizend.

Op bl. 127 staat: ellyptisch gebruik van *ἵνα* en van *τί* als betrekkelijk voornaamwoord. Hier moet staan: en gebruik van *τί* als enz.

Op bl. 105 lees ik: „Ten anderen is er iets zonderlings in de redeneering, dat vergiffenis evenzeer aan liefde moet zijn voorafgegaan, als liefde na vergiffenis moet volgen." Bedrieg ik mij niet, dan heeft de schrijver iets geheel anders willen zeggen, dan hij doet en moet er in plaats van de vier laatste woorden eenvoudig gelezen worden: „aan vergiffenis."

De opmerking op bl. 113 v. b. wordt eerst duidelijk door vergelijking van bl. 179 v. b.

Bl. 175: „het perfectum ἔδωκεν." Niettegenstaande de κ is 't toch een aoristus [1]).

Hoe de schrijver het op bl. 178 eene onevenredigheid kan noemen, dat men overstekende naar Bethsaida in het land Gennesaret komt, vat ik niet: Bethsaida ligt in dat land.

Verder merk ik aan, dat *ietwat* een leelijke uitdrukking is voor eenigszins of iets-of-wat; dat we naar de nieuwe spelling schrijven „ontegenzeglijk," omdat de g scherp uitgesproken wordt en dat we herhaaldelijk een adjectief slaande op een voorafgaand zakelijk naamwoord in het meervoud met een *n* geschreven vinden, wat zeer zeker verkeerd is. Ik wijs ten voorbeeld op bl. 48: „Hun pogingen worden met zoo vele *anderen* tot de *vruchteloozen* gerekend," omdat in den volgenden zin bij uitzondering die fout niet begaan is: „Voor deze beschouwingswijze heeft.... een evangelie, dat, ofschoon later geschreven, minder rijk is aan stof dan de *vroegere*.

Hiermeê neem ik afscheid van den schrijver, na hem, althans van mijnentwege, dank te hebben gezegd voor zijn echt wetenschappelijken arbeid, welks uitnemende uitslag hem moge aansporen, om op dit veld nog dikwerf zijne krachten te toonen, zijn vlijt aan te wenden. Er is nog veel te doen!

's Hertogenbosch. J. H. A. Michelsen.

---

[1]) Ik kan niet nalaten van deze gelegenheid gebruik te maken om te wijzen op een dergelijke vergissing in de Dissertatie van A. B. van der Vies over de brieven aan de Thessalonikers. Daar wordt naar aanleiding von 1 Thess. II: 16 een lange redeneering gebouwd op den aor. ἔφθασεν, die geheel in duigen valt door de opmerking, dat ἔφθακεν de eenige lezing is die had mogen besproken zijn.

LITERARISCH OVERZICHT.

Op het gebied van wijsgeerige studiën vertoont zich tegenwoordig hetzelfde verschijnsel als op dat der letterkunde in het algemeen. Voornamelijk bestuudeert en commentarieert men belangrijke personen en geschriften die reeds tot de geschiedenis behooren. Men wil door de voorbeelden van hun ontwikkelingsgang en karakter, zoowel den mensch doen kennen zoo als hij pleegt te zijn en volgens het tegenwoordige ideaal van humaniteit zijn moet, als den weg aanwijzen waar langs een bevredigende en vruchtbare beoefening van wetenschap of kunst te verkrijgen is. Wie laat tegenwoordig een verhandeling hooren of door de drukpers bekend worden, wier onderwerp niet een dergelijke historische studie is? Zou het niet een bewijs zijn, dat onze tijd niet productief is in de wetenschappen des geestes en in de kunst, maar bezig is zich te orienteeren om productief te worden?

Zoo ontvingen wij tegen het einde van 't vorige jaar weer een belangrijk geschrift over Spinoza. *Spinoza's neuentdecktes Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständniss des Spinozismus untersucht von Dr. Christoph Sigwart, Prof. der Philosophie in Tübingen. Gotha, Verlag von Rud Besser*, 1866. Men weet dat dit Tractaat voor eenige jaren bij onzen Fred. Muller is uitgegeven door Dr. van Vloten. Het is daarom zoo belangrijk, omdat het uit Spinoza's jeugd dateert, en, door vergelijking met zijn latere geschriften, met name zijne Ethica, den gang van 's wijsgeers ontwikkeling doet zien. Sigwart toont aan, dat men in de Ethica over 't algemeen verder ontwikkeld en in mathematischen vorm terug vindt wat in dit tractaat voorkomt. Sigwart ontkent dat de Talmüdist *Chasdai Creska,* uit het einde der 14de en het begin der 15de eeuw, dien Spinoza, blijkens een citaat in een zijner brieven, kende, zoo beslissenden invoed op Spinoza heeft uitgeoefend als onlangs beweerd is door Dr. *M. Joël*, Rabbi te Breslau.

In Februari van dit jaar verscheen een andere historisch-wijsgeerige studie van *Eberhart Zirngiebl*, Dr. der Philosophie in München. De titel luidt: *Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Literatur und Philosophie. Mit dem lithographishen Bildnisse Jacobi's. Wien* 1867. VI en 367 bl. 2$^1/_2$ Thaler. De schrijver noemt zelf zijn boek een *Erstlingswerk*, dat zijn oorsprong te danken heeft aan eene door de Philosophische fakulteit te Munchen, in 1861, bekroonde verhandeling van den schrijver: „Quellenmässige Darstellung und Charakteristik der Philosophie von Friedrich Heinrich Jacobi." De volgende opgave van den inhoud van dit boek zal zijne belangrijkheid het best doen kennen. A. Das Leben F. H. Jacobi's und die Entwicklungsgeschichte seiner philosophischen Anschauungen. I F. H. Jacobi's Jundendzeit. II Die Briefsammlung Allwill's und der Roman Woldemar. III Jacobi's Schriften über Rechtsprincipien. IV Die Freunde in Kampfe gegen den Rationalismus der Zeit. V Der Streit Jacobi's mit Mozes Mendelsohn. VI David Hume über den Glauben und 2te Auflage der Briefe über die Lehre Spinoza's. VII Kant und Jacobi. VIII J. G. Frichte und Jacobi. IX Schelling und Jacobi. B. Die Philosophie F. H. Jacobi's. I Einleitende Bemerkungen. II Das Individuum und seine Bedeutung in der Philosophie. III Die Gränzen des Spinozismus und der Erweis durch die kritische Philosophie. IV Grundlagen des Realismus, der allein eine Ueberwindung des transcendentalen Idealismus ermöglicht. V Die Philosophie des Glaubens und der Liebe. VI Die Principiën der Rechtslehre. VII Aphorismen über das Schöne. C. Geschichtlicher Werth der Philosophie F. H. Jacobi's. I Schüler und Geistesverwandte von Jacobi. II Der empirisch individuelle Standpunkt Jacobi's und die kritik Hegels. III Die Jacobi'sche Wissenschaft und die Kritik Schelling's. IV Der Jacobische Gottesbegriff und die Kritik Fr. v. Baader's. V. Bemerkungen über die Jacobi'sche Lehre des Schönen, der Sitte, des Rechts. Ueber die Berechtigung und Werth der Jacobischen Philosophie überhaupt.

Over de vruchten die hij wenscht dat geoogst zullen worden van een vernieuwde opmerkzaamheid op Jacobi's persoon en schriften, schrijft Zirngiebl aldus: Die exakten Wissenschaften, und mit ihnen die Philosophie, sind in ein Stadium getreten, das für viele die Nothwendigheit enthält, Kant's Kritik der reinen Vernuft einer wiederholten durchgreifenden Kritik zu unterwerfen. Zweifelsohne hat die Philosophie von Kant aus hier und dort eine Richtung eingeschlagen, wodurch das logische Element eine einseitige Betonung gefunden hat; zweifelsohne hat hiegegen die exakte Forschung das reale Object zum

Princip gesetzt und dem tyrannisirenden Idealismus ebenso tyrannisirend den Materialismus entgegengehalten. Dass beiden Theilen DER MENSCH SELBST nicht bloss zur unerklärlichen sondern auch unmöglichen Thatsache wird, dürfte schon aus der extremen Stellung erhellen, welche sie zu einander einnehmen, und wodurch dem einen das Individuelle dem andern das Selbstbewusstsein zur Achillesferse wird. Gewichtige Aufschlüsse hierüber finden sich in den Schriften Jacobi's. Die Bedenken dieses Philosophen gegen die (ich möchte sagen: genial aufgefundenen) schwächsten Seiten des Kriticismus werden dem Vorurtheilsfreien im philosophischen Durcheinander unserer Tage sicherlich die trefflichsten Dienste leisten.

Aber ich hatte noch einen weiteren Grund, diese Monographie zu veröffentlichen. Es liegt im MANNE selbst und seiner Philosophie, die beide unzertrennlich bei einander nur gedacht werden können, weil eins das andere ergänzt. In Jacobi finden wir das Bild eines unablässig nach Selbsterkenntniss und Selbständigkeit ringenden Mannes, dessen ganze Aufmerksamkeit auf das Sittliche gerichtet ist, und der angebornen Würde des Menschen nicht bloss im Wort sondern auch in der That zeit seines Lebens die höchste Achtung gezollt hat. An der Hand dieses charaktervollen Mannes der philosophirenden Jugend die Kenntnissnahme von der grossen geistigen Revolutionsperiode, welche zu Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts in unserm gemeinsamen Vaterlande alle Geister und alle gesellschaftlichen Schichten ergriffen hatte, anzubahnen; an der Hand eines Systems, von dem Einer sagt, dass es „eine merkwürdige Kraft besitzt, auf jugendliche Gemüther reinigend, erhebend und veredelnd einzuwirken", den nach Selbstkraft ringenden jugendlichen Geist in das Gebiet der Philosophie überhaupt einzuführen: wie sehr wünsche ich, dies hier und dort zu erreichen.

Ik durf niet voorspellen dat deze laatste wensch van den schrijver in wijden kring zal vervuld worden, Zijn boek laat zich niet gemakkelijk lezen. Zonder eenige kennis van de wijsgeerige terminologie, die in de philosofie van Hegel het toppunt van duisterheid bereikte, kan men het niet verstaan. Maar kent men dat philosophische dialect, althans wat zijn voornaamsten woordenschat betreft, dan wordt de inspanning, die deze Monographie van haren lezer vergt, ruimschoots beloond. — Zirngiebl zelf schijnt met de philosophie van Schelling in hare tweede periode in te stemmen, maar hij verdedigt in zijn werk, dat uitsluitend eene historisch-kritische beschouwing van Jacobi behelst, niet opzettelijk en breedvoerig een eigen standpunt. Ik ver-

moed dat hij Katholiek is; maar dan is hij een zeer vrije Katholiek, of liever een crypto-protestant, want nergens staat hij een ander gezag, dan het gezag van de wetenschap voor. Sprekende, in zijn derde afdeeling, over de historische waarde van Jacobi's philosophie, noemt hij als diens leerlingen en geestverwanten ettelijke, mij althans grootendeels, onbekende wijsgeeren: Neeb, Fr. Köppen, v. Weiller, J. Salat, Fr. Ancillon, Chr. Aug. Claudius, Fr. Bouterweck, Jac. Fr. Fries, W. Traug. Krug, Jäsche, Fr. Calker, Chr. Weiss, J. Kuhn, L. Rembold, A. Müller, J. N. Jäger, R. J. Lichtenfels. Het mag bevreemden, en is zeker een onverschoonlijke leemte in dit boek, dat er, bij de bespreking van de historische beteekenis van Jacobi's philosophie, geen melding wordt gemaakt, onder anderen van Schleiermacher, van den jongeren Fichte, van Carrière, den Munchenschen aestheticus, en van Lotze. — Jacobi philosopheerde met een bepaalde Tendenz. Hij zocht naar de wetenschappelijke rechtvaardiging van de overtuigingen waartoe hij door de energie van zijn gemoedelijk leven gedreven werd, van zijn geloof aan God, deugd en onsterfelijkheid. Wat zijn verstand onder philosophie verstond vond hij nergens anders dan in het Spinozisme. Maar al verzette zich nu ook zijn gemoed met alle kracht tegen deze, in zijne schatting eenig mogelijke, philosophie, toch vond hij geen rust bij een niet wetenschappelijk gerechtvaardigd geloof. Eens zeide hij tot zijn zoon: „men moet voortphilosopheeren of Katholiek worden; een derde is er niet". Hegel had het oog op dat onbevredigd verlangen van Jacobi naar een wijsgeerig inzicht, dat hem zijn gemoedelijk leven bevredigend verklaarde, toen hij het volgende over hem schreef: „Jacobi ist gleich einem einsamen Denker, der am Morgen des Tages ein uraltes Räthsel fand, in einem ewigen Felsen gehauen. Er glaubt an das Räthsel, aber er bemüht sich vergeblich, es auf zu lösen. Er trägt es den ganzen Tag mit sich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihm aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edlen Wünschen und Ahnungen beleben; aber die Auflösung misslingt, und er legt am Abend sich nieder mit der Hoffnung, dass ein göttlicher Traum oder das nächtste Erwachen ihm das Wort seiner Sehnsucht nennen werde, an das er so fest geglaubt hat." Ik voor mij geloof, dat wij daarom heden ten dage gelukkiger, dan Jacobi in zijn tijd was, in de opsporing van den zin van dat raadsel kunnen zijn, omdat wij aan de toovermacht van een philosopheeren ontgroeien, dat aan *het denken* meer macht toeschrijft dan het bezit. Het denkvermogen kan niet de schepper wezen van hetgeen voor ons overtuigend waar zal zijn; overeenkomstig zijne geaardheid

kan het geen hoogere roeping hebben dan de verheffing tot bewustheid, door middel van intellectuele vormen, van datgene wat wij menschen als zinnelijk-geestelijke wezens ondergaan en ervaren en alzoo *beleven*.

Nog heb ik melding te maken van het eerste van de acht deelen eener nieuwe uitgave van Immanuel Kant's *Sämmtliche Werke*. Zij worden in *chronologische Reihenfolge*, uitgegeven door G. Hartenstein, te *Leipzig* bij Leopold Voss. De prijs van dezen completen Kant zal slechts 12 Thaler bedragen. Alleen de ontwijfelbaar echte, door Kant zelf of met zijne goedkeuring ter uitgaaf bezorgde schriften zullen in deze uitgaaf een plaats vinden. Buitengesloten blijven derhalve ook nu, gelijk in de beide voorafgegane uitgaven van Kant's werken, de door Vollmer uitgegeven „*physische Geographie*"; de „*Vorlesungen über philosophische Religionslehre*" en over „*Methaphysik*", die K. H. L. Pölitz in 1817 en 1831 bezorgde; als ook de, insgelijks uit collegies van Kant voortgevloeide „*Anweisung zur Welt- und Menschenkenntniss*" en „*Anweisung zur Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*", die in 1831 door J. A. Bergh, onder den pseudoniem Fr. Chr. Starke, te *Leipzig* werden openbaar gemaakt. Meer recht om opgegenomen te worden scheen een uitgebreid maar onvoltooid Handschrift te bezitten, hetwelk uit Kant's nalatenschap is te voorschijn gebracht en uitvoerig beschreven werd door Rud. Reiske in het „*Altpreussische Monatschrift*, 1864, bl. 742 sqq. Ueberweg (*Grundriss der Gesch. d. Philos*. III. s. 141) gaf aan dit handschrift tot titel: „*zur Metaphysik der Natur*", en wees Rudolf Reiske als den vermoedelijken uitgever er van aan. Wordt deze verwachting van Ueberweg bevestigd, dan kon, meent Hartenstein, dit *opus posthumum* beter als een supplementband voor alle bestaande uitgaven van Kant beschouwd worden, dan dat hij het nu in zijne tegenwoordige editie zou hebben zoeken op te nemen. Een poging, die hem misschien toch mislukt zou zijn, omdat genoemd handschrift nog niet is publici juris. — In dit eerste deel komen de volgende Verhandelingen voor: I. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, enz. 1747. II. Untersuching der Frage ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, 1754. III. Die Frage: ob die Erde veralte? physikalisch erwogen, 1754. IV. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Ver-

such von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebaüdes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt, 1755. V. Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, 1755, VI. Principiorum priorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. 1755. VII. Von den Ursachen der Erderschütterungen, bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, 1756. VIII. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat, 1756. IX. Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, 1756. X. Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam, 1756. XI. Neue Anmerkungen zur Erlaüterung der Theorie der Winde, 1756.

Deze nieuwe uitgave van Kant onderscheidt zich niet alleen van de vorige door meerdere correctheid, ten gevolge eener vernieuwde raadpleging van den tekst der oorspronkelijke edities, maar er wordt ook in opgenomen wat tot nog toe in geen uitgaaf van Kant's werken gevonden wordt. Dit laatste geldt, behalve van een en ander bijvoegsel hier en daar, van de gansche VIIde verhandeling. Zij lag tot nog toe begraven in de „*Köningsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten*" van het jaar 1756.

F. W. B. v. B.

Werken uitsluitend aan de wetenschap der godsdienst gewijd, zijn zeldzaam, en wie haar beoefenen wil, moet dikwijls bij oudheidkundigen, filologen en ethnografen ter markt gaan. Daarom mogen wij een belangrijk werk van den welbekenden de Quatrefages niet voorbijzien, dat een afzonderlijke en belangrijk vermeerderde uitgaaf behelst van twee artikelen, vroeger (1 en 15 Febr. 1864) in de *Revue des deux Mondes* verschenen. Het is getiteld: *Les Polynésiens et leurs Migrations* (Paris, Arthus Bertrand s. d. [1866] prijs 12 fr.), en behandelt in het eerste gedeelte de algemeene karaktertrekken van het polynezische ras, en in het tweede den oorsprong en de verbindingen der Polyneziërs. De schrijver is, zooals men weet, een beslist voorstander van het *monogenisme*, d. w. z. van de theorie, waarnaar

alle menschen tot dezelfde soort behooren, en dat de fyzische, verstandelijke en zedelijke verschilpunten, die men tusschen de onderscheidene menschelijke groepen heeft opgemerkt, slechts eigenaardigheden van rassen zijn. Het werk dat nu voor ons ligt, is opgesteld met het erkende doel om die theorie te staven. Is het geheele menschdom slechts één soort, dan moet men, volgens de Quatrefages, ook op gronden door de zoölogische aardrijkskunde aangegeven, aan een „cantonnement primitif" van die soort gelooven, dan hebben alle rassen en volken oorspronkelijk in dezelfde streek samengewoond, en is de bevolking der aarde door middel van verhuizingen geschied; iets wat niet alle monogenisten toegeven, doch wat de Quatrefages als een onvermijdelijke gevolgtrekking van zijn hoofdtheorie beschouwt. Het voornaamste bezwaar nu, dat men tegen de mogelijkheid dier volksverhuizingen wist in te brengen, was de aanwezigheid van de Polyneziërs op kleine, ver van elkander en van het vasteland verwijderde eilandgroepen, en van de Amerikanen in een werelddeel, dat van de andere werelddeelen door onmetelijke zeeën gescheiden is. Het eerste bezwaar was het krachtigste, en de Quatrefages besloot het uit den weg te ruimen. Hij tracht te bewijzen, dat de verhuizing der Polyneziërs niet alleen mogelijk, maar een welgestaafd feit is. Of hem dit gelukt is laat ik aan anderen ter beoordeeling over. De beantwoording dier vraag behoort niet tot onze bevoegdheid. Volgens hem zijn al de Polyneziërs uitgegaan van het eiland Boelotoe of Boerotoe, het heilige Boero, dat bij hen thans wel in mythische nevelen gehuld en een paradijs geworden, maar niettemin het werkelijk bestaande eiland Boero is, tusschen Celebes en Ceram gelegen. En men moet erkennen, dat de overleveringen, die hij aanhaalt, dit tot hooge waarschijnlijkheid verheffen.

Aan den godsdienst der Polyneziers heeft de schrijver een bijzondere opmerkzaamheid gewijd. Het meeste wat hij daaromtrent geeft is niet nieuw, en dit was ook niet te verwachten. Zijn gevolgtrekkingen zijn niet altijd juist en de opmerkingen die hij maakt niet altijd even gegrond. Vooral is hij niet vrij van een zeer gevaarlijke neiging tot euhemerisme, dat hem mythologie met geschiedenis doet verwarren, en goden en geesten voor historische personen doet aanzien. Maar zeker geeft hij een helder, in hoofdpunten volledig overzicht van de godsdienstige voorstellingen der Polyneziërs. Zulk een samenvatting van hetgeen in verschillende reisbeschrijvingen en andere geschriften verspreid is heeft groote waarde, en het is geen geringe verdienste, dat onze schrijver daarbij doorgaans met oordeel uit de beste bronnen geput heeft.

Hoogstbelangrijk is een genealogie der goden, door hem uit onuitgegeven handschriften van een der beste kenners van Polynezië, den zendeling Orsmond, opgemaakt. De handschriften waren hem door den generaal Ribourt ten gebruike afgestaan, en hij deelt het voornaamste daaruit in zijn Bijlagen, bladz. 182 volgg. mede.

Ook is de polynezische godsdienst — wij behoeven niet van „godsdiensten" te spreken, want in weerwil van alle plaatselijke wijzigingen is hij werkelijk een — de aandacht wel waard. Uitvoerig handelt de Quatrefages over het *taboe*, een instelling, die wij ook bij andere, zoo ik mij niet bedrieg uitsluitend zuidelijke volken, bijv. in het semietische *hérem* wedervinden; van het genootschap der *Aréois*, een half-wereldsche, half-geestelijke vereeniging, wier leden als de vertegenwoordigers der goden op aarde beschouwd worden en boven alle menschelijke wetten verheven zijn; over de *Harepo* of nachtwandelaars de levende archieven, die de oude dichtstukken en overleveringen met letterlijke nauwkeurigheid bewaren: over den hoofdgod Taaroa of Tangaroa; over den bijzonderen en openbaren eeredienst; over het geloof aan onsterfelijkheid enz. Hij doet het verhevene en zuiver-geestelijke van eenige scheppingsmythen uitkomen, wier overeenstemming met die van de Hebreën door hem meermalen wordt aangetoond. De overeenkomst met egyptische voorstellingen is, dunkt mij, nog treffender; want het pantheïstische bestanddeel, dat in de polynezische mythen onmiskenbaar is, en bij de schrijvers van Genesis I en II ontbreekt, wordt nevens het theïstische evenzeer bij de Egyptenaars gevonden. Het zou wellicht voorbarig zijn nu reeds een besluit te trekken, maar indien ik thans de polynezische godsdienst moest rangschikken, dan zou ik haar, natuurlijk met de verwante maleische, nevens de egyptische, de semietische en de afrikaansche godsdiensten plaatsen, en tot eene andere groep dan de arische, de oeral-altaïsche en chinesche familiën brengen.

Als men in aanmerking neemt, dat de oud-baktrische taal, gewoonlijk de zend-taal genoemd, alleen vertegenwoordigd wordt door een van de gewichtigste verzamelingen van godsdienstige oorkonden, dan zal men mij vergeven dat ik hier ook bijzonder gewag maak van het jongste werk van Friedrich Spiegel: *Grammatik der alt-baktrischen Sprache, nebst einem Anhange über den Gâthâdialekt*, (Leipzig, W. Engelmann, 1867. Prijs *f* 7.60). Dit is de eerste, uitvoerige spraakkunst van de taal waarin het Zend-avesta geschreven is. Justi had in zijn *Handbuch der Zendsprache* een zeer kort overzicht der Grammatika en Haug in zijn *Essays* evenzeer een vluchtige schets daarvan gegeven,

maar beiden konden slechts dienen voor behulp. Van de 400 bladzijden van Spiegel mogen wij meer verwachten. Ik ben geen filoloog; maar ook al ware ik dat, dan zou het werk van den Erlanger hoogleeraar nog te kort in mijn bezit zijn, om er een oordeel over te kunnen vellen. Ik wil slechts het een en ander uit zijn algemeene beschouwingen meêdeelen. Op gronden uit de geografie van het Zend-avesta en uit de taal zelf, voornamelijk uit vergelijking met het oud-perzisch ontleend, neemt Spiegel aan, dat de taal der zendschriften tot de oost-eranische behoort, en dat de benaming *oud-baktrisch* in den laatsten tijd gebruikelijk geworden, daarvoor niet ongepast is. Ook het zoogenaamde Gâthâdialekt, dat is de tongval waarin de oudste liederen (Gâthâ's) en eenige andere stukken van de pârzische heilige schriften zijn opgesteld, kan volgens hem noch in tijd noch in plaats van het oud-braktisch vèr verwijderd wezen; waarschijnlijk acht hij, dat het de taal der bergstreken, de laatste daarentegen die der vlakten was, iets wat reeds Westergaard vermoedde. De vraag, of het oud-baktrisch dan wel het oud-perzisch, zooals het uit de spijkeropschriften van Darius en zijn opvolgers bekend is, als het oudste moet beschouwd worden, laat Spiegel onbeslist; maar hij houdt zich overtuigd dat het schrift, waarin het Zend-avesta tot ons gekomen is, eerst van zeer jonge dagteekening en niet eens uit den eersten tijd der Sâsâniden kan zijn. Hij is dan ook volstrekt niet genegen om met Lepsius aan een zeer oude beschaving in Baktrië te gelooven, maar geeft toe, dat de vraag naar de oudheid der baktrische letterkunde van die naar de oudheid der karakters waarin wij die nu bezitten, moet worden afgescheiden. De zarathustrische boeken kunnen, evenals de vedische liederen bijvoorbeeld, een geruimen tijd in het geheugen bewaard zijn gebleven voordat ze werden opgeteekend, en het is niet onwaarschijnlijk, dat aan het tegenwoordige alfabet een ander, minder samengesteld, voorafging. In 't algemeen bestaat bij Spiegel, evenals bij Justi, de neiging om het oud-baktrisch en zijn oorkonden zoo jong mogelijk te doen voorkomen, waartegen natuurlijk Haug zich ten sterkste verheft. En nu mag het zijn, dat de stoute hypothezen van den laatste, waardoor ook de schrijver dezes zich wel eens wat veel heeft laten meêslepen, bij nader beschouwen niet zulk een groot vertrouwen inboezemen, als de verzekerdheid waarmeê ze verkondigd worden daaraan zou doen hechten, ik blijf nog altijd gelooven, dat de hooge oudheid van den zarathustrischen godsdienst op andere dan taalkundige gronden tot dien graad van waarschijnlijkheid kan gebracht worden, dien men in zaken van geschiedenis kan ver-

langen, Hoe het zij, wij begroeten de *Grammatik* van Spiegel als een belangrijke bijdrage tot de kennis van die godsdienstboeken, wier hooge waarde voor de wetenschap thans door niemand wordt ontkend.

Even onvermoeid als Spiegel op zijn gebied, is een andere beiersche geleerde in het nasporen der geschiedenis, godsdienst en zeden van de oostelijke naburen der Eraniërs, de bewoners van het hemelsche rijk. Dr. Johann Heinrich Plath, de schrijver van verscheidene werken over China en de Chinezen, onder anderen van een belangrijke studie over *Religion und Cultur der alten Chinesen* (München, 1863, 64), geeft nu de Inleiding uit het leven en de leer van Confucius en diens leerlingen uit, onder den titel van *Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren. I. Historische Einleitung. Nach Chinesischen Quellen. (Abhandl. der k. bayerischen Akademie der W. I Cl. Bd. XI. Abth. II.* München 1867. Prijs $1^1/_5$ Th.) Het werk zal waarschijnlijk van grooten omvang zijn. Op de thans verschenen aflevering zal het eigenlijke eerste deel van het werk volgen, en na een bericht omtrent de bronnen van Confucius' levensgeschiedenis, die biografie zelve bevatten. De berichten omtrent zijn voornaamste leerlingen zullen het onderwerp van de tweede afdeeling uitmaken. In de derde en laatste zullen de uitspraken, leeringen en uitingen (*Aeusserungen)* van Confucius en zijne leerlingen in een stelselmatige orde worden bijeenverzameld. De *Historische Einleitung*, die wij nu voor ons hebben, behelst eerst alles wat de chinesche wijze, zijn leerlingen en zijn latere volger Meng-tseu over de beroemde keizers Yao, Shûn en Yû en andere wijzen van den voortijd gezegd hebben. De grondbeginselen van het chinesche leven zooals de onderwerping van de vrouw aan den man, de afhankelijkheid der kinderen van den vader, de hooge achting voor den ouderdom, de eerbied voor den vorst, de groote beteekenis der plegtigheden, worden dan behandeld. De staatsinrichting van China onder de dynastie der Tsheu, waaronder Confucius leefde, wordt daarbij afzonderlijk besproken. Hoe die dynastie en in 't algemeen de macht des keizers spoedig daarop verviel, en plaats maakte voor de regeering van geweldenaars, waarna een strijd der vazallen om de hegemonie ontbrandde, wordt dan in een volgend hoofdstuk verhaald. Het laatste en verreweg uitvoerigste hoofdstuk geeft een overzicht van de verschillende rijken van China in den tijd van Confucius en Meng-tseu, voor zoover zij met dezen in betrekking staan. Wanneer het gansche werk voltooid zal zijn, komen wij op de vruchten, die het voor onze wetenschap afwerpt nader terug.

Plath ijvert zeer tegen de meening, dat Confucius de grondlegger

der chinesche letterkunde, de stichter van China's godsdienst, of zelfs zooals men gezegd heeft de eigenlijke schepper van den chineschen staat zou zijn. Hij was zelfs geen wetgever, geen hervormer, geen wijsgeer. Hij was een Chinees in den vollen zin van het woord, die leefde en ademde in de overgeleverde denkbeelden en voorstellingen van zijn volk, zich uitdrukkelijk beroemde niets nieuws, niets wat hij zelf gevonden had te geven. Het verleden tot een spiegel, een voorbeeld voor het heden te maken, en de echt-chinesche zeden en gebruiken uit het verval waarin zij gezonken waren op te heffen, dat was zijn eenig doel. Men kan hem den hoofd-verzamelaar en bewaarder der oude overlevering noemen.

Wij hopen later in dit Tijdschrift een overzicht te geven van hetgeen de nieuwere wetenschap omtrent den godsdienst van dit eigenaardige volk aan het licht heeft gebracht.

April. C. P. T.

De verhandeling van Prof. Dr. C. J. Riggenbach, *die Mosaïsche Stiftshütte*, is — niet herdrukt, maar — op nieuw uitgegeven (Basel, 1867, 1 thaler), vermeerderd met een aanhangsel, waarin, naar aanleiding van de recensiën, enkele punten nader worden toegelicht. Datzelfde aanhangsel is te vinden achter des auteurs geschrift over de getuigenissen voor het 4de Evangelie (zie hierboven bl. 265).

Neue architektonische Studiën und historisch-topographische Forschungen in Palästina, von Prof. Sepp (Würzburg. 1867, 1$^{9}/_{10}$ thaler). In 27 hoofdstukken behandelt de schrijver onderscheidene geographische en architectonische vragen; de eerste acht betreffen Jeruzalem, de overige meest alle verschillende localiteiten, die in de Evangeliën worden vermeld. De bijgevoegde houtsneden zijn niet meer dan middelmatig.

Die bibl. Schöpfungsgeschichte, insbesondere die darin enthaltene Kosmo- und Geogonie in ihrer Uebereinstimmung mit den Naturwissenschaften, von Joh. Bapt. Baltzer, Dr. Phil. u. Theol., Domscholasticus und Prof. an der Kath. theol. Universitätsfacultät zu Breslau. Ier Theil (Leipzig, 1867, 2$^{2}/_{3}$ thaler). De strekking van dit werk wordt door den titel duidelijk genoeg aangewezen. Wanneer ik er nog bijvoeg, dat de auteur een man is van mystisch-speculatieve geestesrichting, dan is

het boek volkomen gekarakteriseerd. Of geschriften als dit nog lezers vinden? Mij dunkt, groot kan hun getal zeker niet zijn. De stelling, die hier wordt bepleit, is voor ieder, die de grammatisch-historische exegese toepast, weinig beter dan ongerijmd. *A priori* kan hij vaststellen — en dit boek althans zou zulk een apriorisme niet logenstraffen — dat de beide scheppingsverhalen door den auteur zóó lang worden verdraaid en verwrongen, totdat zij blijken met elkander en met de natuurwetenschappen in volkomen harmonie te zijn. Wanneer hij van eenige dusdanige operatiën kennis heeft genomen, dan kan zijn lust om van nog andere getuige te zijn niet groot wezen. Maar ook de geloovigen zullen al die harmonistische pogingen eindelijk moede worden. Ieder jaar worden er eenige nieuwe beproefd. Zij gelijken sprekend op elkander wat betreft — het resultaat, en loopen overigens zeer ver uiteen. Zeer bevredigend schijnen ze niet uit te vallen, te oordeelen naar de telkens weer aanwezige behoefte om de overeenstemming van natuur en schriftuur nog anders in het licht te stellen dan dit vroeger was geschied. De meeste geloovigen zullen dus wel allengs gaan inzien, dat zij met het resultaat, dat *niet* verandert, volstaan kunnen en van het onderzoek der argumentatie zich mogen ontslaan. Dat inzicht zal hun veel tijd en veel vermoeiing des geestes besparen. Hoe meer het wordt verbreid, des te geringer wordt het gevaar, dat men voortgaat door zoodanige onderzoekingen, als ons hier worden aangeboden, beide de natuurwetenschap en de exegese te bederven.

De pronunciatione ac vi sacrosancti tetragrammatis יהוה *Commentatio quam scripsit* A. Koehler. (Erlangen, 1867; 9 Sgr.) Dr. Koehler, gereed om het professoraat te Jena met dat te Bonn te verwisselen, schreef deze *Commentatio* naar oude gewoonte *pro aditu*. Wat hem bewogen heeft om den naam Jhvh te behandelen, deelt hij ons niet mede en blijkt ook uit de verhandeling zelve niet. Zij behelst niets dan wat wij reeds sedert lang wisten of althans dikwerf van anderen gehoord hadden. De Masorethische vocalen bij יהוה zijn die van אדני; de ware uitspraak is Jahveh of liever nog Jahvah; de naam is afgeleid van הוה = היה en beteekent dus: Hij is, *vere existens;* uit *Ex.* III: 14, 15 blijkt, dat sedert Mozes die oorspronkelijke zin eenigzins veranderd of liever uitgebreid is, zoodat tevens Gods getrouwheid door dezen zijnen naam wordt aangeduid. Ziet daar den hoofdinhoud der *Commentatio*, die zeker niet geschikt is om de verwachting de Bonnsche studenten hoog te spannen.

Jesus und Hillel. Mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen von Franz Delitzsch. 2e revid. Ausg. (Erlangen, 1867; 1/5 thaler). Men herinnert zich dat Renan in zijne *Vie de Jésus* met hooge ingenomenheid over Hillel zich uitliet, maar hierin nog verre overtroffen werd door Geiger, die (*Das Judenthum u. seine Geschichte* I: 99 ff.; verg. *Sadducäer u. Pharisäer* S. 36 ff.) op de grenzen der apotheose van Hillel zich bewogen, indien niet ze overschreden heeft. Vooral tegen den laatstgenoemde treedt hier Delitzsch — door zijne grondige kennis van de Joodsche literatuur meer dan de meeste anderen daartoe bevoegd — in het strijdperk. Hij vergelijkt Jezus en Hillel, wat aangaat 1°. hunne vorming tot het leeraarsambt; 2°. den inhoud hunner prediking; 3°. hun zedelijk karakter, inzonderheid hunne zachtmoedigheid. Het dogmatisch standpunt van Delitzsch is bekend. Hij verlaat het ook in dit geschrift niet en brengt dus zeer veel in het midden, dat tegenover Geiger niets afdoet en, geheel afgezien van het doel waarmede hij schreef, een zonderlingen indruk maakt: wil men Jezus en Hillel gaan vergelijken, dan zette men zijn christelijk supranaturalisme ter zijde, en kan men dat niet, dan late men ook de vergelijking achterwege. Dit neemt evenwel niet weg, dat het boeksken alleszins verdient gelezen te worden: de Talm. plaatsen over Hillel, althans de voornaamste, worden daarin medegedeeld en, zooveel noodig, toegelicht; het bewijs wordt geleverd, dat het beeld van Hillel, door Geiger ontworpen, ook eene keerzijde heeft. — Laat mij hier nog mogen bijvoegen, dat deze korte aankondiging op de 1ste uitgave (1866) is gebouwd; de 2de heb ik niet gezien. Zij bewijst in elk geval, dat het boek met belangstelling is ontvangen, en rechtvaardigt dus deze mededeeling.

Sinaï et Golgotha ou les origines du Judaïsme et du Christianisme, suivi d'un examen critique des évangiles anciens et modernes, par H. Graetz, Professeur au séminaire Israélite de Breslau. Traduit et mis en ordre par Maurice Hess. (Paris, 1867, 7½ francs). De titel van dit boek is meer piquant dan juist. *Sinaï et Golgotha:* wel niet bij mij alleen zal deze combinatie de verwachting hebben doen ontstaan, dat Dr. Graetz ons hier zijne denkbeelden over den oorsprong en de geschiedenis ook van den Israëlietischen godsdienst zou hebben voorgedragen. Wij bezitten van hem, gelijk bekend is, eene *Geschichte der Juden*, waarvan tot nog toe 7 deelen het licht hebben gezien, loopende tot het jaar 1618. Doch het eerste van die zeven is het 3de deel, dat bij den dood van Judas den Maccabeër (161 v. Chr.)

begint. Ons zouden de eerste twee deelen licht het meeste belang inboezemen. Het is dus eene wezenlijke teleurstelling te bemerken, dat hun gemis door dit Fransche werk niet wordt vergoed. Doch laat mij meer geregeld mededeelen, wat de auteur ons hier aanbiedt.

Te Parijs heeft zich gevormd eene *Société scientifique littéraire israélite*. In haar bureau hebben plaats genomen de notabiliteiten van het liberale Fransche jodendom, o.a. Munck (6 Febr. 1867), Franck, Crémieux, ook Hippolyte Rodrigues, wiens *Trois filles de la Bible* Maronier ons dezer dagen deed kennen (*Evangeliespiegel*, 1867, bl. 93—100); tot de buitenlandsche leden behoort ook Graetz. Op verzoek van het Bestuur leverde hij aan de Société — gelijk Rodrigues ons in het voorbericht verhaalt — „un ouvrage composé expressément pour elle", bestemd om het 1ste deel uit te maken van hare werken, die aan de leden, voor eene jaarlijksche contributie van 10 francs, zullen worden toegezonden. Mijne grieve is nu, dat dit „composé expressément pour elle" in zeer beperkten zin moet worden opgevat. Het boek bestaat nl. uit eene Introduction en 11 hoofdstukken. De eerstgenoemde behandelt de Israëlieten tot het einde der ballingschap. De 11 hoofdstukken zijn gewijd aan de navolgende onderwerpen: het Judaïsme van 500 tot 168 v. Chr.; het Alexandrijnsche Jodendom van 168—143 v. Chr.; de opstand in Palestina (168—140 v. Chr.); Simon en Johannes Hyrcanus (—106 v. Chr.); het tijdvak van 106—79 v. Chr.; van 79 61 v. Chr.; van 61—31 v. Chr.; van 31 v. Chr. tot 7 n. Chr.; de afkomst en de vorming van Jezus; het Essenisme van Jezus; zijn dood en de vroegste lotgevallen zijner gemeente. Het *Examen critique des Evangiles anciens et modernes* is gericht tegen Renan en Strauss — de moderne evangelisten, volgens Graetz — en tegen het gebruik, dat zij gemeend hebben van de canonieke Evangeliën te mogen maken. Legt men nu deze inhoudsopgave naast die van het 3de deel van de *Geschichte der Juden*, dan bemerkt men terstond, dat Graetz den regel: „je reprends mon bien où je le trouve" hier onbeschroomd heeft toegepast. Geheel nieuw zijn de *Introduction* en Chapitre I. Doch in deze beide afdeelingen stapt de auteur met laarzen van zeven mijlen over eeuwen heen, en geeft hij ons over de geschiedenis en de religieuse ontwikkeling van de Israëlieten, vóór de ballingschap en tot het begin van den vrijheidsoorlog, veel meer groote woorden dan zaken. Alles loopt dan ook in nog geen 70 royaal gedrukte bladzijden af. Het stond den schrijver natuurlijk vrij met het jaar 168 v. Chr. te beginnen, maar waarom heeft hij dan *Sinaï* op zijn titel geplaatst, of toegelaten dat Maurice Hess, die zijn boek

heeft vertaald en „mis en ordre" (was het dan in de war toen Graetz het afzond?) daaraan dat opschrift gaf? Wat wij verder aantreffen in Chapitre II—XI is verkort overgenomen uit de eerste 11 hoofdstukken van het Duitsche werk. Zelfs in het *Examen critique* vindt men weinig nieuws: reeds in 1853 had Graetz nagenoeg dezelfde denkbeelden over de Evangeliën en de nieuwtestamentische literatuur in het algemeen ontwikkeld (*Gesch. der Juden* IV : 515 ff.), die hij nu tegen Strauss en Renan richt. — In dezen stand der zaak meen ik mij van eene uitvoerige critiek van het boek te mogen onthouden. Slechts dit ééne. Gaarne geloof ik, dat Graetz naar onpartijdige opvatting en beoordeeling van het Christendom heeft gestreefd. Doch dit neemt niet weg, dat menige stelling, door hem uitgesproken, als een monument van de macht der godsdienstige vooroordeelen gelden mag. Zijne opvatting van Jezus' persoon en van het oorspronkelijk Christendom laat ik nu rusten. Doch hoe te oordeelen over de bewering (p. 416 s.), dat de brief aan de Galatiërs de eenige echt-Paulinische is? dat al de overige brieven, aan Paulus toegekend, onderstellen, òf de verwoesting van den tempel, òf het bestaan der gnostiek, òf de twisten der bisschoppen over hun gezag in de gemeenten, zoodat zij moeten zijn geschreven tusschen 100 en 140 n. Chr.? Hoe durft Graetz verzekeren (p. 391), dat de redactie von het 4e Evangelie „d'après les critiques modernes" tusschen 180 en 190 na Chr. valt? Wat zal men zeggen tot eene redeneering als de volgende over de Apocalypse (p. 417): „Quant à *l'Apocalypse* généralement admise comme un des plus anciens documents de l'Eglise elle suppose la destruction du temple, l'existence des Nicolaïtes, et une célèbre persécution des chrétiens, comme il n'y en a eu que sous Domitien. Parmis les cinq rois ou „bêtes" de Apocalypse, qui sont „tombés" c'est-à-dire qui ont péri (XVII : 9, 10), les empereurs ephémères Galba, Othon et Vitellius, qui ne sont jamais comptés dans les livres sibyllins, ne le sont pas non plus ici. Ces cinq rois ne sauraient donc être autres que Tibère, Caligula, Claude, Néron et Domitien. L'Apocalypse a pu être rédigée sous Nerva. C'est lui qui a adopté Trajan pour successeur, le septième roi „qui n'est pas encore venu". La rédaction de l'Apocalypse date donc de l'an 97 environ." Grooter oppervlakkigheid is zeker nauwelijks denkbaar. Niet slechts wordt hetgeen de Apocalypticus zegt over den achtsten keizer (H. XVII : 11) geheel veronachtzaamd, maar Dr. Graetz neemt bovendien de vrijheid, twee Caesars (Vespasianus en Titus) eenvoudig niet mede te rekenen, en acht het niet eens noodig dit te vermelden, veelmin te

rechtvaardigen! Waarlijk, met zulk een licht zijn wij niet gebaat. Het is zeer te wenschen, dat de „Société scientifique littéraire israélite” in hare latere uitgaven haar Israelietisch karakter minder ten koste der wetenschappelijkheid zal trachten te handhaven.

4 April 1867. A. K.

Dr. Daniel Schenkel, *Christenthum und Kirche im Einklange mit der Culturentwicklung*. Zwanzig Betrachtungen. Wiesbaden, 1867. Zweite Abtheilung. — De tweede afdeeling van dit werk, waarvan wij de eerste reeds in het vorige N°. bl. 266 aangekondigd hebben, ontleent haar belang vooral aan het vierde Hoofdstuk: Das Christenthum in der Gegenwart. Geest en strekking van dit boek kunnen wij niet beter karakterizeren dan door mededeeling van hetgeen de schrijver zelf in het begin van dit hoofdstuk (S. 185, 186) zegt over de verhouding der moderne wereld tot het christendom: „Die moderne Welt verabscheut jede Vergewaltigung der Gewissen durch Glaubenszwang und verwirft jede Bevormundung der Geister durch Priesterherrschaft. Sie erträgt das Christenthum nicht mehr in der harten Schaale eines herrschenden Kirchenthums; es ist ihr nur noch geniessbar in dem schmackhaften Kerne der freien Ueberzeugung. Sie verehrt es nicht mehr als übermenschliches Heiligthum; sie anerkennt es lediglich noch als *sittliche Macht*, welche durch ihre innere Wahrheit und selbsteigene Kraft ihre Wirkung auf Individuen und Völker ausübt. — Täuschen wir uns nicht über die wirkliche Lage der Dinge. Sie ist so ernst, wie noch niemals seit der Reformation. Die Theologen beherrschen die Consistorien; aber weiter als auf die Besetzung theologischer Lehrstühle und geistlicher Pfründen erstreckt sich dieser Einfluss nicht. *Die Laienwelt geht ihren eigenen Weg*, ihre selbstdenkenden Mitglieder haben entweder mit der Kirchenlehre offen gebrochen, oder überhaupt alle Theilnahme für die Kirche verloren. Darum ist, wenn die Kirche nicht mit jedem Tage verlassener und vereinsamter in der Jetztwelt dastehen soll, ein Umkehr und Erneuerung derselben das dringendste Bedürfniss geworden, und Alle, denen diese heiligste Angelegenheit der Menschheit am Herzen liegt, sind berufen, nach Kräften dabei mitzuwirken.” Den toestand der theologische wetenschap op de duitsche Universiteiten teekent de

schrijver, S. 214: „Leugnet es nicht, dass auf unseren deutschen theologischen Lehrstühlen die Stimme der unbefangenen Forschung nur seltener noch sich hören lässt; dass selbst vormals unerschrockene Sprecher kleinlaut geworden sind; dass freimüthige Zeugen der Vergangenheit sich in der Gegenwart dem Schweife derer angehängt haben, die, was sie nicht ruhig zu widerlegen vermögen, mit um so lärmenderem Geschrei verdammen." De roeping der moderne theologie beschrijft hij S. 216 als het streven, om het wezenlijke in het Christendom — niet de dogmen, maar het christelijke leven zelf, maar de zedelijk godsdienstige taak, die Christus gesteld en in eigen persoon vervuld heeft — tot wetenschappelijke bewustheid te brengen en in zijne waarheid in het licht te stellen. Daartoe kan de halfslachtige „Vermittelungstheologie" geen dienst doen; „want de moderne christelijke bewustheid heeft eenen wezenlijk *anderen* inhoud dan die der Dogmatici der zeventiende eeuw, gelukkig eenen zoodanige, die eene rijkere volheid van levenswaarheid dan deze in zich sluit." — „Verzichtet darum auf das haltlose Gerede, nur an der Form etwas herumkünsteln, in der Sache Alles beim Alten lassen zu wollen; lasst uns die Alten lieber in der alten, mit ehrlicher Naïvität zum Herzen sprechenden Form." Bij alle lofwaardige zucht om consequent te zijn heeft Schenkel zelf toch nog geenszins alle halfheid overwonnen. Zoo bijv. als hij het S. 353 tusschen de regels laat lezen, dat hij wezenlijk niet gelooft aan de lichamelijke opstanding van Christus, en hij toch geen klaarder en meer bepaalde fraze gebruikt dan deze: „Of Christus zinnelijk-ligchamelijk of zelfs aardsch van den dood opgestaan is, dat is voor ons op ons standpunt van geene beteekenis." Eene onware, en onwaardige fraze! Dat is voor ons van zeer groote beteekenis! Wie in ernst aan de lichamelijke verrijzenis van Christus gelooft, komt in ieder mogelijk opzicht tot eene andersoortige theologie, dan hij, die daaraan niet gelooft.

Chr. Ernst Luthardt, *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen.* Leipz. 1867 — een geschrift, waarvan de schrijver reeds in het vorige jaar een gedeelte het licht had doen zien „als Dekanatsprogramm zum Reformationsfest." Luthardt toont in dit geschrift aan, dat het beginsel der zedeleer van Luther hetzelfde is als dat van zijne geheele theologie, nml. de Waarheid der rechtvaardiging van den zondaar uit het geloof, eene grondstelling, die Luther vooral bouwt op deze andere, in altijd nieuwe wendingen door hem herhaalde stelling: De persoon is het eerste, de werken zijn eerst het tweede. „Goede, vrome werken

maken nooit eenen goeden vromen man, maar de vroomheid van den man maakt zijne werken tot vrome werken,'' en wat ons vroom maakt, is „het geloof.'' Dit laatste is beginsel in dubbelen zin, vooreerst omdat het geloof met onzen persoon ook onze werken goed en aangenaam voor God maakt, en ten andere, omdat het geloof het nieuwe leven zelf is, hetwelk zoodanige goede werken baart. Luthardt verdeelt de Ethik van Luther in deze drie hoofddeelen: I. des Christens persoon, II. des Christens gezindheid, en III. des Christens werken. Met inderdaad lofwaardigen ijver heeft de Schrijver uit Luther's werken alles opgezameld, wat voor zijn doel van beteekenis is, en dit boekje brengt ons eene groote menigte der kerngedachten van den grooten hervormer in herinnering. Zijne poging om de verspreide uitspraken van Luther tot een geordend stelsel, tot eene wetenschappelijke zedeleer te verwerken kan niet als gelukt beschouwd worden. Nauwelijks durf ik evenwel daarvan een verwijt maken; Luther leefde te zeer in de religieuse grondgedachte van zijn dogmatisch stelsel, om de ethische vragen tot haar volle recht te laten komen; maar dit is in Luthardt's geschrift te laken, dat hij Luthers voorstelling, volgens welke de leer der regtvaardiging het grondbeginsel van de zedeleer zijn zou, in bescherming neemt. Dit is eene bepaalde dwaling. Zedelijkheid in den christelijken zin is en blijft toch zedelijkheid, d. i. de rechte wijze van het menschelijk gemeenschapsleven, waarvan onze opvatting wel samenhangt met het godsdienstig geloof, maar die zich toch niet uit de dogmatische grondstelling der rechtvaardiging uit of door het geloof als uit haar *ethisch* grondbeginsel afleiden laat.

Dr. Richard Rothe, *Theologische Ethik.* Erster Band. Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage. Wittenberg 1867. — „So darf ich denn wohl sagen, dass der Leser ein völlig neues Buch empfangt; von dem früheren sind kaum hier und da einige Mauerstücke stehen geblieben;" schrijft Rothe, S. IV. van de Voorrede. Wat evenwel, en wij betreuren het, onveranderd is gebleven, is het speculatieve, volstrekt aprioristische standpunt van den geleerden schrijver, waarop wij ons zoo moeielijk kunnen verplaatsen. Zulk een „speculatief denken, dat zichzelf uit zich zelf zijne gedachten voortbrengt, een zelfdenken in den gestrengsten zin, dat eerst de begrippen vindt, en daarna in de werkelijkheid de daaraan beantwoordende objecten en in den spraakschat de gepaste namen opzoekt," heeft bij ons zijn crediet verloren, en wat Rothe tot verdediging van deze speculatieve methode zegt: „Dit

kan den denkenden geest daarom gelukken, omdat de mensch mikrokosmus is, d. i. omdat in hem de geheele overige schepping gerecapituleerd is; liggen alzoo in het menschelijk bewustzijn alle gedachten in 't algemeen besloten, dan kunnen zij ook door zelfbezinning uit hem te voorschijn geroepen worden;" het komt ons voor eene kolossale illusie te zijn, aangezien het onbewijsbaar en onaannemelijk is, dat in het menschelijke bewustzijn, onafhankelijk van de vervulling daarvan door middel van het ervaringsleven, ook maar ééne enkele gedachte opgesloten zijn zou. Rothe dwaalt wel zeer, als hij den grond, waarop men thans de mogelijkheid van aprioristische wetenschap ontkent, gelegen acht in het onvermogen der niet bespiegelende wijsgeeren, om zelf te speculeren of zelfs zich eene juiste voorstelling te maken, van hetgeen er in den geest bij het speculeren plaats grijpt. 't Is integendeel de scherpe critiek van het speculeren zelf, die ons tot de overtuiging gebracht heeft, dat alle apriorisme, voor zooveel het niet een cijferen met duistere begrippen is, niets is dan zelfbedrog, en dat de aprioristische wijsgeer, waar hij meent dat bespiegeling hem tot kennis der waarheid gebracht heeft, inderdaad zijne denkbeelden, voor zooveel zij juist zijn, aan de ervaring heeft ontleend. Wij zouden het echter zeer betreuren, als men het werk van den diepzinnigen denker uitsluitend wilde beoordeelen naar zijne speculatieve beginselen; het bevat in weerwil daarvan eenen bewonderenswaardigen rijkdom van de schoonste en diepzinnigste gedachten, waarvan vele dan ook op eene wijze betoogd worden, die ons bevestigt in de overtuiging, dat empirie de grondslag is van alle ware kennis; klemmend is vaak dat betoog, in dat geval echter niet speculatief, maar empirisch; helaas! dat het daarbij al te waar is, wat de schrijver zelf niet ontkennen wil, „dass der Styl dieses Buchs geradezu abscheulich ist," en het getuigt niet voor de klaarheid van den gedachtengang, wat Rothe zelf een karakteristiek kenmerk van zijn werk noemt, dat het aan het onmogelijke grenst, om daarvan een beknopt en toch juist en verstaanbaar overzicht te geven. Karakteristiek is vooral: de ontwikkeling der stelling, dat de eeuwige wereldgedachte Gods is „die göttliche (ewige) Anschauung, nicht etwa von der *konkreten* Wirklichkeit der Entwicklung der Welt in der Fülle ihres Details, sondern nur von der *Idee* oder der wesentlichen Wahrheit derselben oder von ihres Substanz, also eine *völlig abstrakte, in unbenannten Zahlen ausgedrückte* Formel, welche ihre konkrete Ausführung nun eben durch die göttliche Weltregierung erhält. Das Material aber, die Elemente, worin und woraus Gott diesen seinen Weltplan in konkreter Weise

zur Ausführung bringt, stellt ihm die Kreatur in ihrer Entwickelung aus sich selbst heraus aus ihren eigenen Mitteln." S. 213. „Denn das Freie, *soweit es noch willkürlich-freies ist*, kann eben als solches *slechterdings nicht* auf absolute und infallible Weise vorausgewüsst werden. Es kann überhaupt nicht Gegenstand eines *eigentlichen*, d. h. eines *unbedingt verlässlichen* Vorherwissens sein, und also auch nicht des göttlichen," S. 226. En verder: „Bei jeder andern (Vorstellung von dem göttlichen Weltplan und der göttlichen Weltregierung) ist das *Beten* ein Unding und überdiess eine Gedankenlosigkeit, die religiös unentschuldbar wäre. Der Fromme, in seiner unmittelbaren absoluten Gewissheit von der Realität des wirklichen und eigentlich so zu nennenden Gebets, wird und muss, selbst einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trotz, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mit kühner Zuversicht als nichtig zurückweisen, die dem Gebet keinen Spielraum lässt, d. h. bei der die Möglichkeit einer *wirklich bestimmenden* Einwirkung von unserer Seite auf den Willen Gottes und seiner Führung der Weltleitung ausgeschlossen ist." S. 233, 234. Ons wil het veeleer dunken, dat bij den wezenlijk vrome, als hij bidt, zelfs de onzes inziens vermetele en onvrome gedachte niet eens opkomt, om een werkelijk bepalenden invloed op de goddelijke wereldregering uitteoefenen, ja ik kan mij niet eens voorstellen, hoe bij een man als Rothe, die zich ten volle bewust is van de tegenstelling der absolute volkomenheid van de goddelijke wijsheid tegenover de beperktheid van alle menschelijk inzicht, deze zonderlinge gedachte heeft kunnen post vatten. Ware het werkelijk zoo, als Rothe hier beweert, dan zouden wij met Plato in zijne *Wetten* het bidden een uiterst bedenkelijke handeling noemen, waartoe men niet licht zijne toevlucht neme, aangezien het anders wel eens kon gebeuren, dat de gebedsverhooring voor ons de allertreurigste gevolgen had. — Verder treedt Rothe hier op als scherp bestrijder van alle determinisme, waaraan hij evenwel, mijns inziens, niet ten volle recht laat wedervaren. Eindelijk, om niet meer uit het zeer vele te noemen, is ook zijne voorstelling van de onsterfelijkheidsleer, in verband met het wezen van den geest, karakteristiek; hij zoekt namelijk te betoogen, dat de geest eerst in den mensch ontstaat in en door zijne ontwikkeling zelve, en dat derhalve de mensch niet onsterfelijk geboren wordt, maar tot onsterfelijk leven komt door en naar de mate van het in zich opnemen van het ware goddelijke leven. — Ten slotte nog: het tweede deel van dit zwaar te verteeren boek is, volgens Rothe's verzekering, reeds ter perse en zal binnen weinige maanden verschijnen.

In de *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, XXII. 4. 1866 komt eene verhandeling voor van F. Vorländer, in Marburg, over *Die moralische Statistik und die sittliche Freiheit.* Zij is wel geene eigenlijke beoordeeling van A. Wagner's boek over *Die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkührlichen menschlichen Handlungen vom Standpunkt der Statistik*, Hamburg, 1864, maar toch naar aanleiding daarvan geschreven. Vorländer tracht de volgende vier stellingen te bewijzen:

1°. dat de feiten, die de zedelijke statistiek constateert, geenszins eene vooruitbepaalde volstrekte noodzakelijkheid van de menschelijke wilsdaden bewijzen;

2°. dat er niet de minste tegenspraak bestaat tusschen het feit van de vrijheid van den wil en tusschen de twee feiten van de inwendige noodzakelijkheid en van de natuurlijke grenzen der wilsbepalingen, zoodat zedelijke vrijheid en verantwoordelijkheid evenmin door deze twee feiten als door de relatieve onvrijheid van de slechte handeling opgeheven worden;

3°. dat de algemeene beschouwing van den geest en van de wereld, waarop de meening van eene vooruitbepaalde volstrekte noodzakelijkheid (determinisme) rust, niet op houdbare gronden steunt; deze beschouwing verraadt veeleer hare gebrekkigheid en onwaarheid hierin, dat zij in tegenspraak is met de noodzakelijke onderstellingen van het redelijke en zedelijke leven, dat zij verder den inwendigen samenhang en de ontwikkeling van den mensch ten deele in 't geheel niet, ten deele slechts eenzijdig vermag te begrijpen, en dat zij bijgevolg tot oplossing zoowel van het weten als van het zedelijke leven voert; en eindelijk

4°. dat de wet, waaraan de menschelijke wilsbepalingen in 't algemeen beantwoorden, geene andere is dan de menschelijke rede zelve, welker invloed op de vrije zelfbepaling des menschen natuurlijk en noodzakelijk gebonden is aan de eigenaardige gesteldheid der menschelijke natuur in het individu en van de levensbetrekkingen, waarin ieder geplaatst is. Vorländer oordeelt, dat de regelmatigheid, waarmede volgens de zedelijke statistiek de misdadige handelingen plaats grijpen, volkomen verklaard worden kan uit de grondstelling, die volgens hem geen bewijs behoeft, dat menschelijke naturen zich zelve onder deze twee voorwaarden op gelijke wijze bepalen, namelijk vooreerst, wanneer of voor zoover als zij zelve aan elkander gelijk zijn, en ten tweede, wanneer en voor zoover als zij in gelijksoortige levensomstandigheden verkeeren. — Het blijkt uit dit laatste, dat Vorländer alleen

een uitwendig, louter physisch, en niet eigenlijk dát determinisme, hetwelk bijv. ten onzent door den Hoogleeraar Scholten verdedigd wordt, bestrijdt: want Vorländer erkent, dat de volkomene oorzakelijke verklaring van iedere wilsbepaling te zoeken is in deze twee factoren: *den bepaalden toestand van het innerlijk bestaan des menschen;* en: *het solliciterend vermogen der levensomstandigheden of levensbetrekkingen.* Meer dan deze erkenning wordt gewis door de verdedigers van het, niet physisch, maar zedelijk determinisme geenszins verlangd.

H.

Hoewel niet rechtstreeks tot de kerkgeschiedenis behoorende, verdient het werk van J. J. Ampère, *l'empire Romain à Rome*, Paris, Michel Levy, 1867, 2 deelen, fr. 15. hier toch vermeld te worden, om de belangrijke teekening van de maatschappij, waarin het Christendom zich heeft moeten uitbreiden en de vele bijdragen, die het levert voor de waardeering van den invloed door het Christendom uitgeoefend.

Van Hagenbach's *Lehrbuch der Dogmengeschichte* is eene vijfde, naar des auteurs eigen verzekering, verbeterde uitgave verschenen, Leipzig, S. Hirzel, *f* 5.70.

In Teubner's Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum is verschenen eene editie van *Eusebius Praeparatio Evangelica*, door Dindorf, in twee deelen. Th. 2½. Alleen tekst, zonder vertaling of commentaar.

Theodor Zahn. Repetent in Göttingen, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie.* Gotha F. A. Perthes, 1867. Th. 1: 10. Het onderwerp dezer monographie is niet nieuw. En in grootere dogmenhistorische werken en in afzonderlijke verhandelingen is de vraag naar leer en standpunt van Marcellus telkens op nieuw besproken. Er blijft altijd zwarigheid in de bepaling van zijne verhouding tot de strijdende partijen in zijn tijd. Zahn heeft een nieuwe poging gewaagd om die zwarigheid op bevredigende wijze op te lossen. Ik moet er van afzien hier een overzicht van zijn werk te geven. Maar ik wil toch de aandacht op zijn belangrijk geschrift vestigen,

in de hoop dat zich later nog wel eens de gelegenheid zal voordoen om daarop terug te komen.

Uit den jaargang 1866 der „Sitzungsberichte der philos.-hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften" te Weenen is afzonderlijk afgedrukt: *Leben Willirams, Abtes von Ebersberg in Baiern.* Beitrag zur Geschichte des XI Jahrhunderts von Wilhelm Scherer. 16 Sgr.

Gerhard Uhlhorn. *Zwei Bilder aus dem kirchlichen Leben der Stadt Hannover.* Hannover, C. Meijer, 1867. *f* 0.65. Twee verhandelingen, door Uhlhorn in de Evang. Vereeniging in zijne woonplaats uitgesproken, waarvan de eerste de stad Hannover beschrijft zooals zij was vóór 5 eeuwen, de andere het doordringen der hervorming aldaar in bijzonderheden verhaalt. Voor beide stukken zijn oirkonden uit het stedelijk archief gebruikt.

Conradi Heresbachii Historia factionis excidiique Monasteriensis. Recognovit K. W. Bouterwek. Elberfeld, S. Lucas, 10 Sgr. Een bericht van een tijdgenoot en ooggetuige der Anabaptisten-tragoedie te Munster. Hetzelfde is in de 17de eeuw reeds tweemaal uitgegeven, zoodat de hier medegedeelde bijzonderheden ook reeds in de geschiedenis van het Anabaptisme zijn opgenomen. Bouterwek heeft aan het stuk toegevoegd het testament van Heresbach en eene in Erasmiaanschen geest gestelde geloofsbelijdenis.

Een bijdrage tot de cultuurgeschiedenis van de 2de helft der 16de eeuw vindt men in: *Die Universitäts-Jahre der Herzoge Ernst Ludwig und Barnim von Pommern.* Aus archivalischen Quellen von F. L. C. Freiherrn v. Medem, Königl. Archivrath a. D. Anclam. W. Dietze, 1867. De in dit opschrift genoemde jeugdige hertogen van Pommeren werden, met een zeer gestrenge en vrome instructie, tot hunne opleiding gezonden naar Wittenberg, waar zij hun intrek namen in het huis van Luther, thans door diens oudsten zoon bewoond. Van daar schreven zij een aantal brieven aan hun familie, die, voor een gedeelte door Fr. v. Medem gepubliceerd, een treurig tafereel ophangen van het academisch leven in dien tijd. Bij leeraren zoowel als bij studenten vindt men eene demoralisatie die den noodlottigen invloed van het toenemend dogmatisme in sprekende trekken bewijst. Ook Luthers zoon deed den grooten naam, dien hij droeg, door zijne levenswijze schande aan. Daarentegen komen in deze brieven de jonge hertogen in een zeer gunstig daglicht voor.

In de Bibliothèque de Philosophie contemporaine heeft Ernest Fontanès eene studie over Lessing geleverd, onder den titel: *Le Christianisme moderne. Etude sur Lessing.* Paris, Germer Bailliere, 2 fr. 50 c. De volslagen onbekendheid der Franschen met de duitsche literatuur geeft voor hen aan dit geschrift meer waarde dan het voor ons hebben kan. Het is een poging om het fransche publiek in te wijden in die vernieuwing van godsdienstig denken en leven, die geheel buiten hen is omgegaan en wier gemis zich duidelijk in hun tegenwoordige discussiën verraadt. Een goed werk. De vraag is maar of de leerling van Voltaire te bewegen zal zijn bij een Lessing en een Schleiermacher ter school te gaan en — of hij het onderwijs vatten zal.

Les congrégations religieuses. Enquête par Charles Sauvestre, Paris, Achille Faure. 3 fr. Eene enquête wordt dit boek door den schrijver genoemd. En terecht. Hij voert geen polemiek tegen de geestelijke vereenigingen; hij constateert alleen welke uitbreiding zij in deze eeuw verkregen hebben, over welke inkomsten zij beschikken, welken invloed zij in de maatschappij uitoefenen, in welke verhouding zij tot de fransche wetgeving staan. Zijne argumenten zijn de cijfers, die hij bijna uitsluitend aan officieële documenten ontleent. Maar ook hier blijkt het weder, dat geen rhetorica dieper indruk maakt dan die der naakte statistische opgaven. Geen redeneering, waartegen niet een of ander sophisme is in te brengen; maar een cijfer, een cijfer b. v. als dat van het aantal kinderen in Frankrijk, die in de scholen der paters en nonnen hunne opleiding ontvangen, dat is een feit, waartegen niets valt te zeggen. Hoewel het boek alleen over Frankrijk handelt, acht ik toch den inhoud belangrijk genoeg om daaruit een en ander mede te deelen.

Tot grondslag zijner enquête heeft Sauvestre genomen het rapport op bevel van den minister Rouland, opgemaakt en in 1864 uitgegeven, over de bevolking en bestemming der geestelijke gestichten; voorts de officieele verslagen over verleende autorisatiën voor nieuwe ordehuizen en de aanvaarding van schenkingen, over het geestelijk grondbezit, over het onderwijs, en eindelijk, wat niet de minst treurige bladzijde is in dit onderzoek, de talrijke vonnissen uitgesproken tegen geestelijken, meest om vergrijpen tegen de zeden. De bronnen worden overal aangehaald, zoodat de schrijver zich zelven den weg voor onware of overdreven voorstellingen afgesneden heeft.

De fransche omwenteling van "89 ontnam aan de kerkelijke doode hand haar onmetelijken rijkdom. Bij besluit der Assemblée nationale

van 13 Febr. 1790 werden de geestelijke vereenigingen opgeheven en hare bezittingen geseculariseerd. Het getal der toenmalige ordebroeders en zusters wordt verschillend opgegeven. Een verschil zelfs van 159.000 tot 52,000. Maar hoe dit zij, met Napoleon kwamen de orden langzamerhand terug. Eerst Lazaristen, die voor half-godsdienstig half-staatkundig zendingswerk werden gebruikt; toen zusters van barmhartigheid, die dienst bewezen in de hospitalen: en sinds 1807 een aantal anderen, die erkend en gesubsidieerd werden. Sinds dien tijd zijn er voortdurend nieuwe autorisatiën verleend, die over de verschillende tijdvakken aldus zijn verdeeld:

Het eerste keizerrijk 1.261, of 157 gemiddeld per jaar.

De Restauratie 643, of 45 per jaar.

Onder Louis Philippe slechts 14 in de 18 jaren.

De tweede republiek 207, of 51 per jaar.

Het tweede keizerrijk (tot 1860) 982 of 109 per jaar.

Het resultaat voor Frankrijk, volgens de telling van 1861, is dat er zijn: van mannenvereenigingen 58 maisons mères, 37 maisons indépendantes en 1931 succursales, te zamen met een bevolking van 17.776 leden; van vrouwenvereenigingen 361 maisons meres, 595 maisons indépendantes en 11.050 succursales, met eene bevolking van 90.343 leden; van beide geslachten derhalve 108.119. Dit getal is evenwel verre beneden de werkelijkheid. De telling is van 1861 en wanneer men de aanzienlijke uitbreiding der congregatiën onder het tweede keizerrijk in aanmerking neemt, moet het cijfer voor het tegenwoordige veel hooger worden gesteld. Dan, die opgave heeft alleen betrekking op de geautoriseerde vereenigingen, zoodat daarbij geteld moeten worden al de niet erkenden en heimelijk bestaanden. Eindelijk, wil men de macht berekenen, waarover de kerk in Frankrijk te beschikken heeft, dan komt daar nog bij de zoogenaamde wereldlijke geestelijkheid, die in haar verschillende rangen geschat kan worden op een honderdduizend personen, Dit vormt met de anderen een leger van 200.000, die onvoorwaardelijk aan het bevel van den paus gehoorzamen. Verdeelt men de 108.119 ordebroeders en zusters over de geheele bevolking, dan verkrijgt men 2.892 per millioen inwoners. Dit is minder dan in België, waar, volgens de opgave van 1856, het aantal per millioen 3.230 bedroeg; maar veel meer dan in Oostenrijk, waar het in 1859 slechts 633 per millioen was. Wat in dat getal 108.119 vooral aandacht verdient, is de ongelijke verhouding van de twee geslachten daarin. Tegen 17.776 mannen 90.343 vrouwen. Welke andere verklaring daarvoor te vinden dan de maatschappelijke

toestand der vrouw? Het huwelijk wordt, vooral in den burgerstand, door de toenemende weelde, hoe langer hoe meer bezwarend; de gelegenheid om door arbeid een onafhankelijk bestaan te verwerven voor de vrouw steeds zeldzamer; 's lands wetten en zeden sluiten haar van elken werkkring uit, waarin hare eerzucht bevrediging zou kunnen vinden. En als zij dan in den strijd tegen haar maatschappelijk noodlot bedreigd wordt door verleiding, is het dan niet natuurlijk, dat juist de besten onder haar de uitkomst haar door de kerk aangeboden, koopen met de opoffering van die genoegens, die een leven in de wereld haar zou kunnen schenken? Maar op welk een maatschappelijke ellende wijst dan dat cijfer terug en welk een donkere toekomst wijst het aan!

Kan men de bevolking der kloosters niet met juistheid bepalen, nog veel minder het vermogen der geestelijke vereenigingen. Alleen het landbezit dat op haar naam staat, en de schenkingen, die zij langs wettigen weg ontvangen, kunnen officiëel worden gecontroleerd. Maar al wat zij in papieren of andere waarde bezitten, ontsnapt aan het onderzoek. En ook een zeer groot gedeelte van hetgeen zij door giften of vermakingen der geloovigen ontvangen, wordt, óf op naam van derden gesteld, óf op zulke wijze bemachtigd dat het aan het toezicht der overheid ontgaat. Eene orde moet reeds een zekere uitbreiding verkregen hebben, eer zij van het gouvernement autorisatie kan vragen. Tot zoo lang kan zij geene schenkingen op haar naam aanvaarden. Daarom treedt een derde voor haar op die als particulier in ontvangst neemt, wat voor haar bestemd is om het aan haar terug te geven, zoodra zij het wettig kan overnemen. Hetzelfde hulpmiddel wordt gebruikt ter voorkoming van de ergernis die het onterven van bloedverwanten ten bate der geestelijke vereenigingen zou kunnen veroorzaken. Soms wordt ook een schijnkoop gesloten, waarbij de agent der geestelijke corporatie, in tegenwoordigheid van den notaris, aan den gewaanden verkooper de bedongen som uitbetaalt, maar om die onmiddellijk terug te krijgen. Al dergelijke gevallen van opzettelijke misleiding maken het natuurlijk onmogelijk het juiste vermogen der kloosters en geestelijke corporaties te bepalen. Wat uit de officiëele opgaven kan worden opgemaakt, blijft dus ook verre beneden de werkelijkheid. En toch, wanneer men alleen die officiëele opgaven raadpleegt, welk een welsprekende cijfers verkrijgt men dan reeds! De 100,000 fr. jaarlijks, door het budget aangewezen tot ondersteuning van weldadige vrouwen-vereenigen, zijn onbeduidend in vergelijking van hetgeen van elders verkregen wordt. Volgens het rapport

van den Staatsraad van 1862 hadden de giften en legaten van 1852—1860 bedragen, altijd voor zoo ver zij bekend waren geworden, 9,119,435 fr. Terwijl zij in de bijna dubbele tijdsruimte van 1830—1845 de som van 6,304,000 niet waren te boven gegaan. Nog sterker komt die vermeerdering uit in de opgave van de eigendommen die de congregaties zich verworven hebben. Van

1802—1814	tot	eene	waarde	van	105,409	fr.
1815—1830	„	„	„	„	5,442,953	„
1830—1845	„	„	„	„	5,970,831	„
1852—1860	„	„	„	„	25,102,178	„

Men ziet de laatste som is het resultaat van slechts *negen* jaren. Daarbij moet evenwel in aanmerking worden genomen dat, ten gevolge van het decreet van 31 Jan. 1852, voor eene waarde van 15 millioen fr. reeds vroeger verkregen, maar toen nog op naam van particulieren gesteld, op dien der congregaties, waarvoor zij bestemd waren, zijn overgeschreven. Maar na aftrek daarvan blijft er dan nog ruim tien millioen over, dat is meer dan een millioen per jaar.

Zoo hoopen zich de schatten op in de doode hand. Zij worden niet, even als het particulier vermogen, door verdeeling bij overlijden, telkens weder verspreid, zij ondergaan geen vermindering door collateraal, zij worden niet in circulatie gebracht ten bate van nationale welvaart, zij groeien steeds aan, altijd beschikbaar en uitsluitend bestemd voor de belangen der kerk. Zelfs worden zij gebruikt voor eene overmachtige concurrentie tegen de particuliere nijverheid. Vrij van patent fabriceeren de kloosters allerlei handelsvoorwerpen en brengen die aan de markt tegen een prijs die alleen mogelijk is, wanneer men zoo als zij én kapitaal én arbeid om niet heeft. Vooral de arme vrouwen, die van haar handwerk moeten leven, worden daarvan de slachtoffers. Volgens een berekening van Jules Simon worden van de 100 dozijnen hemden, die in den handel komen, 85 dozijnen in de kloosters vervaardigd. Zoo dient het geld aan de vrome instellingen gegeven, om aan de naaister het ellendig dagloon, dat toch dikwijls haar eenig redmiddel is tegen misdaad en schande, te ontrooven.

Hoe bedenkelijk dit alles moge zijn voor de belangen der maatschappij, het beteekent nog weinig in vergelijking van de macht die de geestelijke vereenigingen uitoefenen door hare scholen. Het door haar gegeven onderwijs heeft zich in de laatste twintig jaren uitgebreid op eene wijze, die door deze verblijdend, door gene verontrustend zal worden genoemd, maar die in elk geval bijzondere aandacht verdient. Men vergelijke slechts deze opgave:

Aantal lagere scholen der congregaties:

	In 1843.	In 1863.
Scholen van Broeders . . .	1.094	2.502
Scholen van Zusters	6.496	14.704
	7.590	17.206

Aantal leerlingen in de scholen:

	In 1843.	In 1863.
Jongens	201.142	443.732
Meisjes	505.775	1.166.942
	706.917	1.610.674

Derhalve, in 20 jaren, het aantal meer dan verdubbeld en wel zoo, dat het met een millioen is toegenomen. Voegt men nu bij die 1.610.674 nog de 301.536 kinderen, die de door Zusters bestuurde Salles d'Asile bezoeken, dan verkrijgt men een totaal van 1.912.201 of bijna twee millioen leerlingen alleen van het lager onderwijs der geestelijken. Men berekent de schoolplichtige kinderen van zeven tot dertien jaren in geheel Frankrijk op vier millioen. De helft der bevolking wordt dus op de ordescholen gevormd. Bij het middelbaar onderwijs is de verhouding ongeveer dezelfde. Tegen 63.291 leerlingen der openbare scholen waren er in 1861 op die der geestelijken 55.151. Ook bij land- en zeemacht klimt gedurig het aantal van hen, die hun opvoeding van de Ordebroeders hebben ontvangen. Zoo vind ik van éene school der Jezuieten de volgende opgave:

Leerlingen toegelaten bij de

	1859.	1860.	1861.	1862.	1863.	1864.
Ecole navale . . .	3	2	3	6	11	13
Ecole polytechnique .	4	10	9	10	8	13
Ecole de Saint-Cyr .	15	26	27	42	30	51

Dit alles zou zeer verblijdend mogen heeten als het onderwijs der geestelijken aanbeveling verdiende. Maar het tegendeel is waar. Eenstemmig verklaren de deskundigen dat het verre achterstaat bij dat der openbare scholen. Hoe zou het anders kunnen? Tot nog toe heerscht in Frankrijk een ongehoorde onregelmatigheid in de vrijheid om onderwijs te geven. Terwijl geen leek een school kan openen of daarin werkzaam kan zijn zonder brevet van bekwaamheid en zedelijkheid, is aan de geestelijke orden te dien opzichte alles vrij gelaten.

In hare scholen zijn alleen de frères directeurs van een brevet voorzien. Van de frères adjoints zijn er slechts 413 op de 4355 die eenig diploma zouden kunnen toonen. Nog erger is het bij de Zusters. Van de 8000 supérieures zijn er 7000 zonder brevet en onder de adjointes die met het onderwijs zijn belast, is er slechts 1 op de 100 gebreveteerd.

In de plaats van een bewijs van bekwaamheid bezitten de geestelijke onderwijzers en onderwijzeressen een talisman, bekend onder den naam van lettre d'obédience. Dat stuk houdt de verklaring in, dat toonder behoort tot deze of die congregatie, en handelt uit kracht van de bevelen, ontvangen volgens den eed van gehoorzaamheid. Op dit stuk verleenen de spoorwegmaatschappijen passage voor half geld; de politie neemt het aan voor een pas; en op de scholen wordt het erkend als acte van bekwaamheid en goed gedrag. En aan welke onwaardigen het, tot verderf der jeugd, wordt verleend, dat bewijzen de archieven der rechtbanken. Ik heb geen lust hier de bladzijden uit het boek van Sauvestre over te schrijven, waarin hij een serie van vonnissen tegen de bestuurders van geestelijke scholen uit den lateren tijd mededeelt. De bijzonderheden zijn daarvoor te stuitend. Maar verzwegen mag het niet worden dat de voorbeelden van vergrijp tegen de zeden door die onderwijzers gepleegd zoo menigvuldig zijn, en blijkens de medegedeelde getuigenissen, dikwijls zoo lang ongestraft kunnen blijven, dat het een wonder is hoe het nationaal geweten daarover niet veel luider wraak roept. Maar al bestonden deze grieven niet, al ware het onderwijs in de ordescholen onberispelijk, hoe is dan nog het onrecht goed te maken dat, ten bate der geestelijkheid, aan de andere scholen en onderwijzers wordt aangedaan?

Ik moet een aantal andere bijzonderheden onvermeld laten: de verhouding van de geestelijke vereenigingen tot de wet; de wijze waarop een nieuwe vereeniging zich vestigt en uitbreidt, zooals die der Petites Soeurs des Pauvres, die in 1840 door twee arme meisjes begonnen, nu 55 ordehuizen telt en aan bekende bezittingen over eene waarde van 25 millioen fr. beschikt; de uitbreiding der Broeders van de Christelijke scholen; de invloed der Jezuieten; het antwoord door den schrijver gegeven op de vraag: que faire? Ik kan daarvoor niet meer ruimte besteden en het is ook mijne bedoeling niet door mijne mededeeling de lectuur van het boek zelf voor anderen overtollig te maken. Sauvestre spreekt van Frankrijk alleen. Het ware te wenschen dat ook voor andere landen een dergelijke enquête werd gepubliceerd. Mr. J. B. Baron van Hugenpoth tot den Berenclaauw heeft in zijn

geschrift: *de kloosters in Nederland* in 1861 reeds een begin gemaakt voor Nederland, maar toch ook nog niet meer dan een begin. Zeker mogen wij verwachten, dat de uitkomst voor ons land, althans wat het onderwijs aangaat, veel gunstiger zou zijn. Door onze uitnemende wet op het lager onderwijs zijn de meeste der genoemde misbruiken bij ons onmogelijk en de taak van het onderwijs schijnt bij ons in de ordescholen over het algemeen aan bekwame en achtenswaardige mannen te zijn toevertrouwd. Met des te meer vrijmoedigheid kunnen wij ook in deze zaak volledige openbaarheid vragen.

Friedrich Nippold, *Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von* 1814, hoop ik in de volgende aflevering te behandelen.

L. W. E. R.

V A R I A.

EEN SCHRIJFFOUT.

In mijn opstel over „de Modernen in het Protestantsche Kerkgenootschap," geplaatst in het tweede stuk van dit Tijdschrift, heb ik de mij onverklaarbare fout begaan van den naam van den vriend, wiens gevoelen ik bestreed, maar *eens* juist te schrijven, en overigens altijd Rauenhoff in plaats van Rauwenhoff. Ik haast mij te meer om die fout te vermelden, nu ik met schrik bemerkte, dat Dr. Kuyper, predikant te Beest, in zijne straks te vermelden brochure, mijn fout niet opgemerkt, maar overgenomen heeft. Ik heb derhalve nu ook de verplichting om een schrijffout van Dr. Kuijper voor mijne rekening te nemen.

De bedoelde brochure behelst het antwoord, dat Dr. Kuijper meent te moeten geven op de *„vraag bij de uitvoering van Art.* 23: *„Wat moeten wij doen, het stemrecht aan ons zelven houden of den kerkeraad machtigen?"* Culenborg, bij A. J. Blom. Het is mij nooit wenschelijk voorgekomen, dat wij, bij ondervonden tegenspraak, aanstonds weêr naar de pen zouden grijpen, om ons gevoelen bij vernieuwing te verdedigen. Tenzij gewichtige redenen anders raden, toont men, dunkt mij, het best zijn vertrouwen op de deugdelijkheid van de zaak, die men voorstond, indien men de beslissing overlaat aan het bevoegde publiek. Wij moeten medewerken om aan de onjuiste stelregel, dat „wie zwijgt consenteert" zijn algemeene toepassing te ontnemen. Thans echter zou ik met een volkomen stilzwijgen over de bedenkingen, die Dr. Kuyper tegen mij in het midden bracht, den schijn op mij laden van een hooghartig ignoreeren, en zoodoende zijne vriendelijke toezending van een exemplaar onvoegzaam beantwoorden. — Ik bepaal mij echter slechts tot een enkel woord. Heb ik geschreven, dat ik in het reglement ter toepassing van Art. 23 „een vernieuwd bewijs zie van de wettelijke sanctie, die de moderne richting in onze kerk heeft," en leest Kuyper in die woorden een toeleg om mij door dat reglement den dienst van een „stroohalmpje" te laten bewijzen, hij ziet dan het woordeke „vernieuwd" voorbij. In de eerste plaats en voornamemelijk heb ik mij beroepen op de beginselen van het Protestantisme en den historischen ontwikkelingsgang van onze hervormde kerk, ten

bewijze dat wij Modernen *wettig* onze plaats in de hervormde kerk hebben. Wie dat ontkennen zijn Protestanten met den Katholieken geest. — Ook brengt Kuyper nog dit tegen mij in, dat ik onder de verschijningsvormen, waaruit ik het wezen van de hervormde kerk zal hebben opgemaakt, aan *abnormale* verschijnsels den rang van *normale* verschijnsels heb toegekend. Hij begreep niet dat ik het wezen van de kerk opmaak uit hare geschiedenis, getoetst aan hare beginsels, de beginsels van het Protestantisme, en zoodoende een middel heb waaraan ik met goed recht kan toetsen of deze en gene verschijningsvormen normaal of abnormaal zijn. Ik zal den geachten schrijver nog even opmerkzaam maken op het voorbeeld, waarmede hij mijn fout in 't licht meent te kunnen stellen. Hij zegt: „Omdat ik op Meerenberg ongelukkigen voor mij zie, wien ik den naam van mensch laat, al kunnen ze niet *denken*, daarom heb ik nog in het minst geen recht te ontkennen, dat de eigenschap van *denken* tot het begrip „mensch" hoort. Men voelt waar de fout schuilt. Alleen de *normale* verschijnselen doen meê, de *abnormale* mogen niet in aanmerking komen." Ik merk daarbij op dat krankzinnigen wèl *denken*, maar zij denken *onjuist;* zelfs denken de meesten *formeel logisch* juist. Het is wel voorgekomen, dat een krankzinnige zich zelven hield voor een incarnatie van den Heiligen Geest. Wanneer hij dan op grond van dien waan volstrekte gehoorzaamheid aan zijne uitspraken en erkenning van zijn gezag eischte, dan redeneerde die krankzinnige volgens den logischen samenhang van major, minor en conclusie. Misschien heeft Kuyper willen zeggen, dat de ongelukkigen op Meerenberg wel denken maar *niet juist* denken. Doch is dit zoo, en rekent hij derhalve de eigenschap van *juist denken* tot het begrip „mensch," dan moet ik in deze anthropologische materie van hem verschillen. Ik ken er zeer velen, die ik voor „menschen," ja voor zeer achtingswaardige menschen houd, en die desniettemin *zeer onjuist*, vooral op godsdienstig gebied, plegen te denken. Zelfs geloof ik, dat er buiten Meerenberg meer patienten aan godsdienstigen waanzin zijn dan binnen dat gesticht. — Ik behoef niet te zeggen, dat ik Dr. Kuyper onder dergelijke patienten niet rangschik.

F. W. B. v. B.

Van het Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, herausgegeben von Dr. J. H. v. Fichte, Dr. Hermann Ulrici und Dr. J. U. Wirth, is het eerste stuk van het 50ste deel verschenen. Het

bevat, behalve eenige *recensies* en *een nekrologie* van Chr. H. Weisse door Dr. R. Seydel, de volgende verhandelingen:

Ueber den Geist als das Allseijende von Dr. H. Schwarz.

Erwiderung auf voranstehendes Sendschreiben. von Dr. J. H. Wirth.

Die Lehre des Aristoteles von dem Wesen und der Wirkung der Kunst von Prof Dr. Ueberweg.

Band VII Heft III is verschenen van het Zeitschrift für exacte Philosophie in Sinne des neueren philosophischen Realismus. In Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. F. H. Th. Allihn und Dr. T. Ziller. Leipzig, Louis Pernitsch. 1866. Het bevat de volgende stukken:

Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntniss und das Verhältniss der empirischen Wissenschaften zur Philosophie, von Dr. H. Czolbe.

Recensionen:

Cornelius, C. S. *Grundzüge einer Molecularphysik. von* O. Flügel.

Schopenhauer, Arthur, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, von* Chr. A. Thilo.

Derselbe, *Die beiden Grundprobleme der Ethik. von* Demselben.

I. *Ueber die Freiheit des menschlichen Willens.*

II. *Ueber das Fundament der Moral.*

Liebmann, Dr. Otto, *Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens.* von Demselben Mayer, A. *Zur Seelenfrage, von* O. Flügel.

Is de laatstgenoemde Zeitschrift aan de ontwikkeling en verdediging van de philosophie van Herbart gewijd, de uitgave van een Hegeliaansch tijdschrift, hetwelk sedert Jan. 1866 niet meer verscheen, is hervat. Wij bedoelen: Der Gedanke. Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung und Kritik. Organ der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Herausgegeben von Dr. C. L. Michelet und Dr. J. Bergmann, Schriftführern der Gesellschaft. Siebenten Bandes erstes Heft. Berlin 1867. Dit Heft bevat de volgende verhandelingen:

Wo stehen wir jetzt in der Philosophie? von Michelet.

Ueber drei Schriften vom Standpunkte der mechanischen Naturauffassung nebst einer einleitenden Betrachtung über das Verhältniss der Metaphysik und Naturwissenschaft, von Bergmann.

1. Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.*

2. Wundt: *Die physicalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip.*

3. Czolbe: *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss im Gegensatze zu* Kant *und* Hegel.

Antikritik über „Naturstudium und Cultur" *von* Schultz-Schulzenstein.

Nekrologe von Michelet.

1. Leopold von Henning.
2. Ernst von Pfuel.
3. Victor Cousin.

Die Professoren der Philosophie und der Universität Berlin.

Geschichtsphilosophische Uebersicht, von Michelet.

Sitzungsberichte der Philosophische Gesellschaft.

De jongste aflevering van Heidenheim's Vierteljahrschrift (Band III Heft III) bevat de navolgende Verhandelingen: *Der Humanismus in Deutschland,* von Dr. O. F. Fritzsche, *Zum Abschluss der Streitfrage über* Rom. 8 : 18 ff. von E. Graf. *Zur biblischen Linguistik, von* Dr. Egli. *Zur Textkritik der Proverbiën, von* Dr. M. Heidenheim. Verder kortere mededeelingen, vooral van den Redacteur, en recensiën.

In het onlangs verschenen 1ste Heft van Hilgenfelds tijdschrift tracht Holtzmann aan te toonen, dat de brief ad Hebraeos oorspronkelijk is bestemd geweest voor de gemeente te Rome, grootendeels uit Joden-Christenen bestaande. In hetzelfde Heft spreekt Dr. F. Overbeck, privaatdocent te Jena, over een paar getuigenissen van Papias voor de Handelingen der Apostelen en het 4de Evangelie. Het resultaat van dit onderzoek is de volstrekte onwaarde dezer z. g. getuigenissen. — Lipsius zoekt den leeftijd van Marcion en Heracleon eenigzins nader te bepalen en acht het waarschijnlijk, dat eerstgenoemde ongeveer 140 te Rome is gekomen en niet langer dan tot 170 heeft gewerkt. Heracleons tijd wordt gesteld 170—200; zijne commentaren op Lucas en Johannes tusschen 175 en 195. — De uitgever zelf (Hilgenfeld) geeft eenige opmerkingen ten beste over zijn protestantsche en katholieke tegenstanders (Tischendorf en Langen) [1]), en beantwoordt de hangende vraag over de betrekking tusschen het Esseïsme, de Grieksche philosophie, het Parsisme, het Buddhisme en het Christendom in dezer voege, dat hij (tegen Zeller en and.) de Grieksche

---

[1]) Naar aanleiding van zijn werk hierboven bl. 307 vvg. besproken.

philosophie geheel isoleert en overigens verklaart: „Der Essäismus, in welchem die jüdische Religions-lehre von dem ernsten Streben des Parsismus und von dem universalistischen Zuge des Buddhismus befruchtet ward, ist nun einmal der Boden gewesen, aus welchem das Senfkorn der christlichen Weltreligion emporwachsen sollte. — In een kort opstel bespreekt Dr. Merx, ook naar aanleiding van Land's anecdota Syriaca, de Ignatiaansche kwestie en komt tot de conclusie, dat wij thans reeds kennis dragen van het bestaan van tien pseudo-ignatiaansche brieven uit den tijd na Eusebius.

Sprekende over de bestrijders van Tischendorfs berucht boekje: "Wann wurden unsere Evangelien verfasst?" zegt Hilgenfeld in het laatstverschenen nummer van zijn tijdschrift (p. 83): „Nicht minder scharf hat der wackere J. H. Scholten (*de oudste getuigenissen enz.* Leiden 1866) die ebenso zuversichtlichen als windigen Behauptungen Tischendorf's eingehend widerlegt, ohne sich durch den grossen Namen dieses Mannes, welcher auch in Holland schon glaubige Verehrer fand, irre machen zu lassen."

Revue de Théologie. Troisième Serie. Vol. V, 1e livraison. Strasbourg et Paris. 1867. Behalve de gewone chronique, waarin de werken van den dag kort worden aangekondigd, behelst dit nummer de volgende opstellen:

Examen des prétendues découvertes de M. Tischendorf, par M. Rumpf.

La destruction du protestantisme en Bohème. (1er article) par M. Rod. Reuss.

Schleiermacher, sa vie et ses ouvrages. (2e article) par M. Goy.

Remarques sur le premier chapitre de la Genèse, par M. Bornet.

De afleveringen Jan., Febr. en Maart van de Evangelie-spiegel liggen voor ons. Dit „Maandschrift tot bevordering der kennis van Godsdienst en Christendom" wordt te 's Hertogenbosch uitgegeven bij G. H. van der Schuyt, onder redactie van J. H. Maronier. Wij vinden hier de volgende opstellen: J. H. Maronier, *Het Godsdienstig geloof en de christelijke geloofsleer.* J. C. Matthes, *Bijbel-studiën. Twee scheppingsverhalen.* S. F. W. Roorda van Eysinga, *De bijbel een heldendicht.* H. Oort, *Paradoxen van Jezus.* Dr. W. Scheffer, *Godsdienst en natuurwetenschap.* J. H. Maronier, *Een levensteeken in Israël.*

De uitstekende Bibliotheek van Moderne Theologie, die insgelijks door onzen Maronier verzameld, en bij denzelfden uitgever als de

Evangelie-spiegel in het licht komt, begint reeds haar 10[de] deel. De eerste twee afleveringen bevat: *Het Brahmanisme en Buddhisme,* door J. C. Bluntschli; *Het geweten*, door Barckhausen, *het positivisme en de godsdienst; De blinde te Jericho en Zacheus,* door Gustav Volkmar; *Victor Cousin,* door E. Scherer.

Nieuw en Oud, onder redactie van Dr. A. L. Poelman en Joh. Hooijkaas Herderschee, te Nijmegen bij H. C. A. Thieme, bevat in de 3[de] en 4[de] aflevering, onder anderen, R. J. Jungius. *Is de christelijke godsdienst nog bruikbaar voor onze maatschappij, of ontbindt zij de hechte grondslagen, waarop het maatschappelijk leven rusten moet?* S. F. W. Roorda van Eysinga: *Aan den Heer J. H. Gunning;* Prof. L. W. E. Rauwenhoff: *Godsdienst en geschiedenis;* P. Haverkorn van Rijsewijk: *Nog eene vraag des tijds naar aanleiding van die welke de hoogleeraar J. H. Scholten beantwoordde.* Met genoegen zagen wij het bericht, dat de heer J. H. Marouier aan de redactie heeft gemeld, dat hij door strenge afbakening van het gebied der „Evangeliespiegel" geen concurrentie met „Nieuw en Oud" in 't leven wil roepen.

Er is ons toegezonden een *Brief van een Buitenman aan den heer J. H. Gunning Jr. over „de diepe onzedelijkgeid onzer kerkelijke toestanden"*, Schoonhoven bij S. en W. N. van Nooten, 1867. Veel waars wordt in dit geschriftje van 10 bl. gezegd, maar in een vorm die beter voegen zou, indien het een brief was „over den heer Gunning van een buitenman aan buitenluî." De heer Gunning is een achtingswaardig dweeper, wien men geen brieven moet schrijven, tenzij met een diepen en heiligen ernst, als waarvan Roorda van Eysinga, in Nieuw en Oud, een aangrijpende openbaring gaf.

Met groote belangstelling ontvingen wij het *Prospectus van eene nieuwe Bijbelvertaling, en wel van het Nieuwe Testament.* Wij mogen van de persen der „Nederlandsche Bijbel-Compagnie" verwachten, dat de uitgave der afleveringen geleidelijk, en zoo spoedig als met den aard van het werk strookt, plaats zal hebben.

HET LAATSTE HOOFDSTUK VAN HET VIERDE EVANGELIE, VERGELEKEN MET DIT EVANGELIE ZELF.

Met betrekking tot de vraag, of het laatste hoofdstuk van het vierde Evangelie *al* of *niet* tot het Evangelie, volgens de oorspronkelijke redactie daarvan, behoord heeft, kan wel geen verschil van gevoelen bestaan. De Evangelist zegt 20 : 30 uitdrukkelijk, dat de andere teekenen, dan de reeds beschrevene, door Jezus 't zij dan in 't algemeen, of na zijne opstanding verricht, *niet geschreven zijn in dit boek*. Bovendien zijn 20 : 30, 31 kennelijk *slot*woorden.

Ook dit wordt wel algemeen toegestemd, dat het genoemde hoofdstuk nooit bestaan heeft als *een afzonderlijk geschrift*, gelijk mogelijk *Joh.* 7 : 53 — 8 : 11; want deze laatste pericoop draagt geen enkel merk, dat zij gemaakt zou zijn, om daar ter plaatse in het Evangelie ingelascht te worden. Geheel anders *Joh.* 21. Reeds de eerste woorden: „Na dezen" (vs. 1), karakterizeren deze pericoop als voortzetting van een ander verhaal. Bovendien wijst nog al het een en ander in dit hoofdstuk op het Evangelie terug. Het woord: „de derde maal" (vs. 14) slaat kennelijk terug op de twee vroegere verschijningen van den Opgestane *aan zijne discipelen, Joh.* 20 verhaald [1]). Ook vs. 7 en vooral vs. 20 wordt de ongenoemde discipel niet alleen even zoo als in het Evangelie

---

[1]) Uit deze telling der verschijningen van den Opgestane ontleent Scholten (*Het Evang. n. Joh.* bl. 62) een bewijs tegen de echtheid van *Joh.* 21, aangezien de Evangelist (20 : 19 en 26) de vroegere verschijningen niet als de *eerste* en *tweede* heeft aangeduid. Dit feit bewijst inderdaad, dat *Joh.* 21 niet tot het oorspronkelijk plan van den Evangelist kan behoord hebben.

gekarakterizeerd, maar het laatste vers wijst uitdrukkelijk terug op hetgeen *Joh.* 13 : 23-25 berigt wordt [1]).

De eenige vraag, die nog rest, is deze: Is *Joh.* XXI eene latere aanvulling van het Evangelie *door den Schrijver daarvan*, of is het er *door eene andere hand* aan toegevoegd?

Met betrekking tot deze vraag is, mijns bedunkens, dit wel buiten twijfel, dat de Schrijver van *Joh.* XXI *voor dezelfde als die van het Evangelie wil doorgaan.* Ik beweer dit op de volgende gronden.

1°. Indien *Joh.* XXI van eene andere hand is dan van die des Evangelisten, dan is de zeer groote overeenkomst in woorden, benamingen en frazen alleen te verklaren uit *den bepaalden toeleg, om het Evangelie zooveel mogelijk na te bootsen.* Behalve toch, dat *Joh.* 21 in het overvloedig gebruik van het *præsens* in verhalen merkwaardig met het Evangelie overeenkomt, wijzen wij op de volgende trekken van overeenstemming. *a.* vs. 1, „Na dezen", is een bij Johannes zeer gewone overgang tot een ander tafereel (2 : 12. 3 : 22. 5 : 1. 6 : 1. 7 : 1). In de drie eerste Evangeliën komen deze woorden, als overgang tot een nieuw tafereel, slechts zeer zelden voor. (Marc. 16 : 12. Luc. 5 : 27. 10 : 1). *b.* vs. 1, „zichzelven openbaren", alleen nog *Joh.* 7 : 4. — *c.* vs. 1 en 16, het in het Evangelie zeer overvloedig gebruikte: „wederom". — *d.* vs. 1, wordt het Galilésche meer even als *Joh.* 6 : 1, en nergens elders, „de zee van Tiberias" genoemd. Volgens het gevoelen van Scholten (*Het Evangelie naar Johannes.* bl. 60) is wellicht „van Tiberias" *Joh.* 6 : 1 eene *glosse*, aan 21 : 1 ontleend. Hiertegen pleit evenwel, dat *Joh.* XXI overigens het Evangelie vrij slaafsch in het spraakgebruik volgt. Men zou daarom met evenveel recht „van Galilea" 6 : 1 voor eene glosse kunnen houden, aan Matth. (4 : 18. 15 : 29) en Marc. (1 : 16. 7 : 31) ontleend, gelijk dan ook deze woorden gemist worden in Cod. G (9de of 10de eeuw), 157 (12de eeuw, afschrift van zeer oude Je-

[1]) „*Joh.* 21 : 20 heeft al het voorkomen van een citaat uit *Joh.* 13 : 25, dat uit den aard der zaak niet aan den Evangelist zelven kan worden toegekend." Scholten, a. w. bl. 62.

ruzalemsche handschriften), Slavon. (2de en 3de rec.), Cyrillus (eenige malen); intusschen, ook dit is niet zeer waarschijnlijk. — *e.* vs. 2, de qualificatie van Thomas als „die gezegd wordt Didymus," wordt alleen nog *Joh.* 11 : 16. 20 : 24 gevonden, gelijk mede, — *f.* de naam *Nathanaël* (1 : 46—50), wien men gewoonlijk voor den Bartholomeüs der synoptische Evangeliën houdt. — *g.* vs. 2, 3 enz. Ook het veelvuldig gebruik van den dubbelen naam *Simon Petrus*, die bij de Synoptici slechts Matth. 16 : 16. Luc. 5 : 8 voorkomt, hebben het Evangelie en Hoofdst. 21 met elkander gemeen. Bij het *begin* van iedere episode wordt in het Evangelie *altijd* de dubbele naam, alleen bij de *voortzetting* vaak ook de enkele naam *Petrus* (nooit *Simon*, tenzij 1 : 42, aangezien Simon toen den naam *Petrus* nog niet ontvangen had) gebezigd. Dat hij 21 : 15–17 *Simon Joannes-zoon* genoemd wordt (en niet *Petrus*), heeft zijne bijzondere reden. — *h.* vs. 4, οὐ μέντοι, alleen nog *Joh.* 20 : 5; het vierde Evangelie gebruikt μέντοι gedurig, en het verdere N. T. alleen nog 2 *Tim.* 2 : 19. *Jac.* 2 : 8. *Jud.* 8. — *i.* vs. 5, οὔ zonder meer, als antwoord, alleen nog *Joh.* 21 : 5. — *k.* vs. 7, διαζωννύναι alleen nog *Joh.* 13 : 4, 5. — *l.* vs. 8, „de andere discipelen," alleen nog *Joh.* 6 : 9, 11. — *m.* vs. 8, „scheepjen," nog *Joh.* 6 : 22–24. Verder slechts *Marc.* 3 : 9. — *n.* vs. 8, soortgelijke afstandsbepaling als „omtrent tweehonderd ellen," alleen nog *Joh.* 11 : 8. — *o.* vs. 9, ἀνθρακία, alleen nog *Joh.* 18 : 18, waar *Luc.* 22 : 25 πῦρ heeft.— *p.* vs. 9, 10, 13, ὀψάριον alleen nog *Joh.* 6 : 9, 11. — *q.* vs. 15 vgg. „Simon Joannes'zoon" alleen *Joh.* 1 : 43, welke lezing op beide pll. (met Tischend.) de voorkeur boven de lezing „Jona's zoon" verdient. *Matth.* 16 : 17 : Simon Bar-Jona. — *r.* vs. 16 „wederom ten tweeden male" alleen nog *Joh.* 4 : 54. — *s.* vs. 16, „*mijne* schapen," alleen nog *Joh.* 10. — *t.* vs. 18, „Voorwaar, voorwaar zeg ik u;" echt Johanneïsch. — *u.* vs. 19, „zeide hij, beteekenende met hoedanigen dood," nog *Joh.* 12 : 33 18 : 32. — *v.* vs. 24 „de discipel dien Jezus liefhad", alleen nog *Joh.* 13 : 23. 19 : 26. — *w.* vs. 24, „zijne getuigenis is waar;" nog *Joh.* 5 : 31, 32. 8 : 13, 14, 17.

Dat alzoo de schrijver van *Joh.* 21 zijn werk *voor een werk van den Evangelist wil doen doorgaan*, is zeker; het wordt bovendien nog krachtig bevestigd door vs. 24. Daar toch wordt uitdrukkelijk gezegd, dat het „de discipel, dien Jezus liefhad," is, welke van deze dingen getuigt en deze dingen geschreven heeft.

Zoo als vs. 24 luidt, heeft het den schijn alsof het door een

ander aan het voorafgaande toegevoegd is, die, mede uit naam van anderen, getuigenis omtrent den schrijver zoowel van *Joh.* 1—20 als van *Joh.* 21 : 1—23 aflegt. Is nu *Joh.* 21 van eene andere hand, dan bevat dit Hoofdstuk vs. 24 (in het woord „die deze dingen geschreven heeft”) eene bepaald *valsche* getuigenis. Daarmede verliest natuurlijk ook de traditie omtrent den Joanneïschen oorsprong van het Evangelie alle waarde, als welke dan ontstaan moet zijn in een kring, waarin men haar *tegen beter weten* aan, hoewel dan ook met een goed doel, verzonnen en verspreid heeft. Ongaarne moge men tot zulk eene gevolgtrekking komen, zij is toch in het gegeven geval onvermijdelijk. Men kan daaraan alleen ontkomen, als men niet alleen de identiteit van den schrijver van *Joh.* 1—20 met dien van *Joh.* 21, maar ook de echtheid van het Evangelie bewijst. Want deze laatste is natuurlijk nog niet bewezen, al heeft men het bewijs van genoemde identiteit van den schrijver geleverd; wel, omgekeerd, is de onderstelling der echtheid van het Evangelie, om de genoemde reden, geenszins houdbaar, als men de identiteit van den Schrijver van Hoofdstuk 21 met den Evangelist moet ontkennen.

De onderstelling van deze identiteit heeft het volgende voor zich. 1°. Zij geeft de gemakkelijkste verklaring van al de opgesomde trekken van overeenkomst van *Joh.* 21 met *Joh.* 1—20. 2°. Zij schijnt bovendien steun te vinden in het feit, dat dit 21ste hoofdstuk in *alle* ons overgebleven handschriften van het vierde Evangelie, gelijk mede, 3°. in *alle*, ook de oudste overzettingen reeds gevonden wordt, geheel anders dan *Joh.* 7 : 53—8 : 11, hetwelk in zeer belangrijke Codd. ontbreekt. 4°. Op ééne enkele uitzondering na, was *Joh.* 21 ook bekend aan die kerkvaders, die het Evangelie hebben gebruikt; althans Clemens van Alexandrië (gest. A°. 211) gebruikt het, en Origenes (gest. A°. 254) erkent het uitdrukkelijk voor echt.

Die ééne uitzondering evenwel wekt reeds rechtmatige bedenkingen. Irenaeus namelijk, (vroeger reeds presbyter te Lyon, Bisschop aldaar, A°. 177 of 178—202), heeft Hoofdst. 21 buiten twijfel in ’t geheel niet gekend. „In zijne geschriften komen aanhalingen voor uit *alle* 20 Hoofdstukken van het oorspronkelijk Evangelie, alleen niet uit Hoofdst. 21. Hij weet nog niets van de overlevering, dat Johannes zou blijven tot op de parousie van Christus. Er is hem veel gelegen aan de echtheid van het Evangelie, en toch gewaagt hij niet van 21 : 24, 25. Hij haalt uit-

drukkelijk het slot van het Evangelie, 20 : 31, aan. Hij weet niets van de derde verschijning van den Opgestane, die *Joh.* 21 verhaald wordt, evenmin als van het slot van dit hoofdstuk." Lücke.

Bedenkelijk feit! Is het Evangelie zoowel als Hoofdstuk 21 wezenlijk van Johannes, en nemen wij eens aan, dat Johannes tot op den tijd van Trajanus, die A°. 98 keizer geworden is, geleefd heeft, zooals de traditie berigt, zelfs dan moeten er, ongeveer *eene eeuw* nà het ontstaan van Hoofdstuk 21, nog zoovele exemplaren van het Evangelie zonder dit Hoofdstuk in omloop geweest zijn, dat een man als Irenaeus (gest. 202) volstrekt geen kennis van exemplaren met dit hoofdstuk droeg. Is dit nu gewis wel de allerminst aannemelijke onderstelling, dan moet men aannemen, dat Hoofdstuk 21 niet al te lang vóór Irenaeus' dagen ontstaan, en aan sommige of vele exemplaren van het Evangelie toegevoegd is. Maar hieruit volgt dan weder dat er, ondersteld dat het Evangelie zelf echt is, een zeer lang tijdsverloop moet liggen tusschen het ontstaan van het Evangelie en het ontstaan van Hoofdst. 21. Dit laatste is evenwel bijna ondenkbaar; immers hoe kan in dat geval Hoofdstuk 21 in *alle* oudste handschriften en overzettingen gevonden worden? en hoe bovenal zou het zich dan laten verklaren, dat reeds Clemens en Origenes het gekend en *als Johanneïsch* gebruikt hebben? Nemen wij nu ook aan, dat het daarom niet ter kennis van Irenaeus gekomen is, omdat deze minstens reeds A°. 177 te Lyon was, dan toch kan Hoofdst. 21 niet vele jaren vóór het vertrek van Irenaeus uit Klein-Azië naar Lyon aan het Evangelie toegevoegd zijn; anders kon het immers aan dezen niet volstrekt onbekend gebleven zijn. Tijdens zijn verblijf te Lyon daarentegen kon hem dit Hoofdstuk, al was het in Klein-Azië reeds aan de meeste exemplaren van het vierde Evangelie toegevoegd, wel onbekend blijven, aangezien de gemeente te Lyon in een meer levendige betrekking met het Westen (Rome), dan met het Oosten stond. Alles dringt ons alzoo tot de onderstelling, dat Evangelie en Hoofdstuk 21 niet lang na elkander geschreven, en derhalve beide niet Johanneïsch zijn; terwijl Hoofdst. 21 op zijn vroegst van niet zeer lang vóór Irenaeus' vertrek naar Lyon kan dagteekenen. De aan Irenaeus bekende handschriften van het Evangelie, alle zonder H. 21, maken evenwel het pleit over de identiteit van beider schrijver geenszins uit; het bestaan van die handschriften laat nog de mogelijkheid open, dat de schrijver van het Evangelie

zelf het 21ste H. er aan toegevoegd heeft, nadat vele handschriften van zijn oorspronkelijk werk reeds verspreid waren.

Of dit laatste evenwel de waarschijnlijkheid voor zich heeft, dat laat zich uit de genoemde trekken van overeenkomst geenszins opmaken, aangezien zij zich allen volkomen laten verklaren bij de onderstelling van eenen bepaalden toeleg van den schrijver, om het Evangelie na te bootsen. Wij moeten derhalve onderzoeken, of Hoofdst. 21, in weerwil van genoemde overkomst, wellicht het een en ander bevat, wat met de onderstelling van de identiteit van zijnen schrijver en den Evangelist òf niet òf bezwaarlijk te vereenigen is.

I. Het getal der woorden, die Hoofdst. 21 wel gebruikt, maar die niet in het Evangelie voorkomen, en waarvan enkele ook hapaxlegomena in het N. T. zijn, is vrij groot; het bedraagt een cijfer van meer dan twintig. Dit evenwel is nog niet veel meer dan eene opmerkelijke omstandigheid; het is geen afdoend bewijs, dat Hoofdst. 21 van eene andere hand moet zijn. Eenig meer gewicht leggen enkele spraakkunstige afwijkingen in de schaal, nml. 1°. *ἐπὶ* met den *Genitivus*, vs. 1, waar de Evangelist dit voorzetsel met den *Dativus* gebruikt. Met den *Gen.* beteekent het bij dezen niet *bij* of *aan*, maar *op de zee*, 6 : 19. — 2°. „Openbaren," vs. 1, wordt door den Evangelist niet gebezigd van verschijningen van den Opgestane. — 3°. Van de woorden: „hij openbaarde zich aldus," erkent zelfs Meijer, die de echtheid van *Joh.* 21 verdedigt, dat eene dergelijke herhaling aan het Evangelie vreemd is. — 4°. *ὑπάγω* met een *Infin.*, vs. 3, is evenmin bij den Evangelist gebruikelijk. — 5°. Voor *ἔρχεσθαι σύν*, vs. 3, schrijft de Evangelist *ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς* of *ἀκολουθεῖν*, of iets dergelijks. — 6°. „*Terstond*," vs. 3, doet ons aan den verhaaltrant van Marcus denken. De echtheid van dit woord is evenwel onzeker. — 7°. *πρωΐας γενομένης*, vs. 4, voor het in het Evangelie gebruikelijke *πρωΐ*. — 8°. vs. 5, *παιδία* waar de Evangelist schrijft *τεκνία*. — 9°. *ἴσχυειν*, vs. 6, in plaats van *δύνασθαι*. — 10°. *ἀπό* in den zin van *wegens*, vs. 6, in plaats van *διά* met den *Accus.* Ik moet intusschen erkennen dat 21 : 6 en 16 : 21 niet volkomen met elkander te vergelijken zijn. Ook is het gebruik van *ἀπό* hier onberispelijk. — 11°. *ἀπό* vs. 11, waar de Evangelist liever *ἐκ* bezigt, bijv. 4 : 13, 14. 6 : 11, 26. — 12°. *ἐξετάζειν*, vs. 12, voor *ἐρωτᾷν*; het woord *uitvorschen* past hier bovendien niet recht. — 13°. *φέρειν*, vs. 18, in plaats van *ἄγειν*.

II. Hoofdstuk 21 bevat bovendien enkele trekken, die eene *onnauwkeurige herinnering* of zelfs *misverstand* van enkele berichten in het Evangelie verraden. 1°. Zoo slaat het driemaal herhalen der vraag aan Petrus door Jezus: „Simon, Joannes-zoon! hebt gij mij lief?" vs. 15—17, blijkbaar terug op de driemalige verloochening van Jezus door Petrus. Deze nu wordt, in overeenstemming met de synoptische Evangeliën, ook door het vierde bericht, 13: 38. 18: 17, 25, 27. Is dat nu zoo, dan zijn de woorden van Jezus: „meer dan dezen" (d. i. dan de andere apostelen) niet te verklaren uit Joh. 13: 37, 38, maar moet den Schrijver Matth. 26: 33 voor den geest hebben gestaan. Daar toch zegt Petrus, nadat Jezus voorzegd had dat *al* zijne Apostelen aan hem geërgerd zouden worden: „Al werden ook allen aan u geërgerd, ik zal geenszins aan u geërgerd worden;" waarop dan de voorzegging volgt, dat Petrus hem voor het hanengekraai driemaal zou verloochenen. — 2°. Als verder de Schrijver Nathanaël qualificeert als „die van Kana in Galilea was," vs. 2, dan heeft hij het Evangelie *misverstaan*. Immers deze qualificatie van een vroeger reeds genoemd persoon onderstelt, dat hij in dat vroegere bericht als zoodanig reeds vermeld staat, wat geenszins het geval is. Wellicht is het onmiddellijk op de ontmoeting van Jezus met Nathanaël (1: 46—52) volgende verhaal van de bruiloft te Kana in Galilea (2: 1) de oorzaak van dit misverstand. 't Is toch zelfs onwaarschijnlijk, dat Nathanaël volgens den Evangelist uit Kana was. Wie is Nathanaël onder de twaalve? In het vierde Evangelie worden van de twaalve genoemd Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, Judas Iskarioth, alsmede een andere Judas (14: 22), die geen ander kan zijn dan Judas de broeder van Jacobus (*Luc.* 6: 16. *Hand,* 1: 13. *Judas* 1), die *Matth.* 10: 3 Lebbeüs en *Marc.* 3: 18 Thaddeüs genoemd wordt, voorts nog Johannes onder de benamingen van den discipel, dien Jezus liefhad, en den anderen discipel. Nathanaël moet derhalve zijn één van deze vijf: Jacobus de zoon van Zebedeüs, Bartholomeüs, Mattheüs, Jacobus de zoon van Alfeüs, en Simon Kananites of Zelotes. Onder deze vijf nu is er slechts één, wiens naam niet genoemd is, nml. de zoon van Thalmi (Bar-tholomeus), en geen ander kan dan ook met Nathanaël bedoeld zijn. Daar nu deze zoon van Thalmi altijd in éénen adem met Philippus genoemd wordt (*Matth.* 10: 3; *Mc.* 3. 18. *Lc.* 6: 14 — alleen *Hand.* 1: 13 staat hij nevens Mattheüs, en volgt hij op Philippus en Thomas),

en Philippus volgens *Joh.* 1 : 45 en 12 : 21 uit Beth-saïda was, zoo is het voor 't minst waarschijnlijk. dat ook Nathanaël van daar was. — 3°. Ook *Joh.* 21 : 24 rust op *misverstand* van Joh. 19 : 35. Terwijl toch de Evangelist wel gaarne zag, dat men zijn werk hield voor apostolisch, voor de getuigenis van Johannes, zoo heeft hij wel een fraze gebruikt, die den niet al te scherp lettenden lezer in dien waan kon brengen, maar hij heeft toch, naar de gestrengste letter, der waarheid niet met zoovele woorden te kort willen doen; want hij zegt volstrekt niet, dat de beminde discipel de schrijver van het Evangelie zelf is. Hij verklaart alleen *ten opzigte van het niet breken van Jezus' beenderen en het doorsteken van de zijde van Jezus*, dat die het gezien heeft, het *heeft getuigd;* allerwaarschijnlijkst heeft den Schrijver hier de *getuigenis van Johannes*, *Openb.* 1 : 7, voor den geest gestaan. Reeds de plaats, waar 19 : 35 staat (tusschen vs. 33, 34 en vs. 36, 37), bewijst dat hij alleen voor genoemde twee zaken, en niet voor al wat hij in het Evangelie geschreven heeft, zich op de getuigenis van dien, die het gezien heeft, beroept. Nu zijn er twee trekken, die verraden dat de Schrijver zelf deze ooggetuige niet geweest is: 1°. bij beroep op het *met eigen oogen gezien hebben*, zou de Schrijver psychologisch noodzakelijk geschreven hebben, niet: „En die het gezien heeft, heeft het getuigd," maar: „En die dit getuigt, hij heeft het gezien;" en 2°. hij zou dan het *praesens*, niet het *perfectum* hebben gebezigd, aangezien het getuigen voortduurt, zoolang de ooggetuige bestaat, en althans bij iedere voorkomende gelegenheid een *actus praesens*, niet het berigten van een *actus praeteritus* is [1]). De Schrijver van Hoofdst. 21 daarentegen verklaart vs. 24 *met ronde woorden* den beminden discipel voor den Schrijver zelven van het Evangelie.

III. Er komt bovendien in *Joh.* 21 een en andere trek voor, die niet met den *geest* en de *bedoelingen* van den Evangelist in volle overeenstemming is. Men denke onder andere aan het volgende. 1°. In de kleine Apostel-lijst wordt Petrus het *eerst* genoemd, wat met de gewoonte van den Evangelist in strijd is.

[1]) Hiertegen beroepe men zich niet op *Joh.* 1 : 34. Hier geldt het eene getuigenis, die na de optreding van Jezus vervallen moest; toen moest niet de Dooper, maar moesten Jezus' eigene werken van hem getuigen. De bedoeling is dus ongeveer: Ik heb mijn pligt gedaan; ik heb getuigd, enz.

Verg. Scholten, a. w. bl. 405 en 406, en voorts *Joh.* 1 : 41, 42, 45. 13 : 5, 6. Alleen daar, waar hij alleen met den *anderen* discipel voorkomt, moest hij wel eerst genoemd worden, omdat er anders geene gelegenheid was, om dien ongenoemde als *den anderen* te qualificeren. 2°. De benaming: „de (zonen) van Zebedeüs," is mede tegen het spraakgebruik van den Evangelist, die het nooit laat uitkomen, dat Johannes nog een broeder hebben zou. Onder den titel „Zebedeüs-zoon" was er in de synoptische Evangeliën menige bijzonderheid van Johannes vermeld, die de Evangelist liever vergeten zag. 3°. Het is de constante gewoonte van den Evangelist, waarvan hij geen enkele maal afwijkt, om in eenig verhaal nooit andere personen met name te noemen, dan die in dit verhaal sprekend of handelend optreden; de figuranten vat hij altijd in algemeene uitdrukkingen zamen. *Joh.* 21 daarentegen worden Thomas en Nathanaël met name genoemd, hoewel zij in het verdere verhaal figuranten zijn. De Evangelist zou 21 : 2 geschreven hebben: „Er waren te zamen Simon Petrus, en de discipel, dien Jezus liefhad, en vijf andere van zijne discipelen." 4°. Na twee verschijningen aan Petrus en de overigen, en vooral na de bepaalde zending van dezen en de mededeeling des Heiligen Geestes aan hen, kwam eene nieuwe plegtige aanstelling van Petrus niet meer te pas. Wel bedoelt *Joh.* 21 nog iets meer, dan vernieuwde aanstelling tot het Apostolaat, gelijk ons later zal blijken, maar zelfs zoo is dit tafereel bij eene derde verschijning misplaatst. — 5°. Bepaald in strijd met den geest van het Evangelie is 21 : 14 het: ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν. Wel zou ik niet, met Scholten (a. w. bl, 60, 68) stellig willen beweren, dat de fraze, ἐγείρειν etc. op zich zelve — toegepast op Jezus — eene afwijking is van het Johanneïsche spraakgebruik, omdat ik *Joh.* 2 : 21, 22 als echt, en zelfs voor het recht verstand van het voorafgaande onmisbaar beschouw [1]). 't Is niet de fraze uit een

[1]) Prof. Scholten beschouwt als interpolatiën of glossen van latere hand, behalve Hoofdstuk 21, nog de volgende plaatsen 2 : 21, 22. 5 : 28, 29. 6 : 39[b]. 40[b], 44[b]. 7: 39. 12: 33, 48[b]. 18 : 9 en 18 : 32 (a. w. bl. 68 vgg.), en acht het waarschijnlijk, dat de brieven (indien ook dezen niet van den Evangelist zijn), de interpolatiën en Hoofdstuk 21 van dezelfde hand zijn (bl. 70, 71). De gronden voor dit laatste vermoeden zijn zeer niet afdoend, aangezien die trekken, waarin al deze stukken van het Evangelie zouden afwijken (nml. de leer van eene parousie van Christus, van een laatsten dag, een dag des oordeels), zoo

spraakkunstig oogpunt, maar 't is de daardoor uitgedrukte gedachte, die niet Johanneïsch is; want de genoemde woorden (21 : 14) zijn daarom in strijd met het Evangelie, omdat zij, gelijk Scholten (a. w. bl. 68) zeer te recht opmerkt, de herleving van Jezus passief, als een opgewekt worden voorstellen, terwijl deze volgens het Evangelie eene eigene, spontane daad van Jezus zelven is, *Joh.* 10 : 17, 18. 20 : 9.

IV. Andere gedeelten van Hoofdstuk 21 doen zich voor als kennelijke *nabootsingen* van het Evangelie, die evenwel *niet goed gelukt* zijn. Daartoe reken ik 1°. vs. 4: „De discipelen wisten echter niet, dat het Jezus was;" nabootsing van *Joh.* 20 : 14: „En zij wist niet, dat het Jezus was." Wat toch bij eene allereerste ontmoeting goed past, dat wordt bij eene verschijning van Jezus aan dezelfde personen voor de derde maal zeer ongepast. De Evangelisten spreken daarom ook alleen bij allereerste verschijningen, en wel aan de zoodanigen die nog van Jezus' opstanding niet vernomen hadden, van een niet herkennen. Immers *Matth.* 28: 16 is er slechts sprake van een „twijfelen." Verg. *Luc.* 24: 16. — 2°. Ook vs. 7 doet zich als niet welgelukte navolging van 20: 3—8 voor. Gelijk het in het Evangelie Johannes is, die op het bericht van het ledige graf het eerst de opstanding van Jezus vermoedt (20: 4), en weldra gelooft (20: 8), zoo ook doet hier de vischvangst den beminden discipel het eerst den Heer

---

zeer tot den algemeenen geloofsinhoud der eerste eeuwen behooren, dat zij niet het allerminste voor de identiteit van den Schrijver der brieven, interpolatiën en H. 21 kunnen bewijzen.

Wat in 't bijzonder *Joh.* 2: 21, 22 betreft, zoo komt 't mij voor, dat men 2: 19 natuurlijk op het woord αὐτόν niet zoo sterk mag drukken, alsof de op te bouwen tempel absoluut dezelfde als de afgebrokene zijn zou, wat bij iedere denkbare opvatting ongerijmd is; zelfs de tempel te Jeruzalem was voor wederopbouwing onvatbaar; men kon een volkomen gelijken tempel bouwen als de afgebrokene, maar absoluut *denzelfden* onmogelijk. Ook Scholten zelf vat αὐτον (bl. 69) niet zoo op. Jezus bedoelt mijns inziens dat hij zelf, de vleesch geworden logos, de tempel Gods is, dien hij, als de Joden hem doodden, door zijne opstanding (d. i. naar Johannes, daardoor dat hij komen zou tot de zijnen in of door den Parakleet — want dit is het eenige wezenlijke in de opstanding van Jezus naar het vierde Evangelie —) oprichten zou.

Ook van de overige plaatsen is het niet volstrekt te bewijzen, dat zij glossen zijn, en met name is het betoog met betrekking tot 7: 39. 12: 33. 18: 9 en 32 niet alles afdoend. Het meest laat zich zeggen voor Scholten's hypothese met betrekking tot 5: 28, 29. 6: 39*b*, 40*b*, 44*b*. 12: 48*b*, bl. 71.

herkennen: mislukte navolging omdat het eerste veel sterker is dan het laatste. Dat vooruitloopen en zich in zee werpen dient om de gewone, hier noodelooze voorbarigheid van Petrus te teekenen: immers 't was zoo nabij het strand, dat er voor dit gedrag van Petrus geen reden kon bestaan: ook had de Heer immers om „toespijze" gevraagd. — 3°. Vooral ook het slot, 21: 25, is kennelijk eene nabootsing van de schoone slotwoorden van het Evangelie, maar maakt in vergelijking daarmede eene ongelukkige figuur.

V. Verder nog pleit tegen de identiteit van den Schrijver van *Joh.* 21 met den Evangelist, dat dit Hoofdstuk de *eenheid en harmonie van het Evangelie,* hetwelk een voltooid kunstwerk is, *verbreekt.* Het hoogste wat naar de oeconomie van het Evangelie bereikt worden kon, is de belijdenis van Thomas: „Mijn Heer en mijn God!" en zoo slaat het slot op het begin (1: 1 vgg.) voortreffelijk terug. Na het daarop volgende woord van Jezus over het gelooven zonder zien zijn alle verdere zichtbare teekenen geheel misplaatst. Nu laat het zich toch wel nauwelijks denken, dat de Evangelist zelf de harmonie van dit schoon geheel — proefstuk van geestesrijkdom niet minder dan van langdurigen arbeid — zal hebben verbroken. Hierbij komt nog, dat de Schrijver zelf niet zoo naïef geweest kan zijn, dat hij 20: 30, 31 — een bepaald slotwoord — daar ter plaatse zou hebben laten staan, indien hij eenige uitbreiding aan zijn boek had willen geven. Het feit nu, dat in alle Handschriften deze woorden tusschen 20: 29 en 21: 1 zijn blijven staan, is een nieuw teeken, dat Hoofdstuk 21 niet wel het werk van den Evangelist zelven zijn kan.

Ook het volslagen gemis in Hoofdstuk 21 van alle zoo licht herkenbare *Johanneïsche uitspraken,* die altijd in de verhalen ingelascht of daaraan toegevoegd zijn, pleit niet voor de identiteit van den Schrijver van het Evangelie en van dit Hoofdstuk. Dit kan ook volstrekt niet voldoende verklaard worden uit den aard der verhalen in Hoofdstuk 21, aangezien in het vorige Hoofdstuk, dat eveneens verschijningen van den Opgestane bericht, iedere ontmoeting eindigt met een uitspraak, die ons den Johanneïschen Christus doet herkennen, 20: 17, 21, 29. Zoodanige uitspraken ontbreken in geen enkel van de 20 hoofdstukken van het logos-Evangelie.

VI. De zaak wordt eindelijk mijns inziens volkomen uitgemaakt door de strekking zelve van geheel *Joh.* 21, tot recht verstand waarvan de juiste opvatting van 21: 22, 23, met name van de woorden: „totdat ik kom;" den weg banen moet. Hierover bestaat intusschen groot verschil van gevoelen.

1°. Sommigen beweeren, dat de Schrijver hier eene parousie van den Christus bedoelt in den zelfden zin, als waarin de meeste overige Schrijvers van het Nieuwe Testament daarover spreken, „eene zichtbare wederkomst," gelijk Scholten (a. w. bl. 71) zegt. Later (bl. 139) spreekt hij over het „joodsch-christelijk karakter van de leer der parousie, 21: 22, waar het *komen* van Jezus, in tegenstelling met zijn geestelijk komen, 14: 18, 21, 23. 16: 22, de voorstelling bevat van zijne zichtbare wederkomst op den laatsten dag, die deze eeuw van de toekomende eeuw scheidt; eene theorie, die vreemd is aan den Evangelist, die geen twee aeonen kent, welke op elkander in den tijd volgen, maar alleen twee werelden, die tegelijk en naast elkander in de ruimte gedacht worden." Deze zichtbare wederkomst „op een bepaald, niet ver verwijderd tijdstip is een gansch ander *komen*, dan waarvan Jezus bij den Evangelist, in verband met de parakleetsleer, spreekt, 14: 3, 18, 23 (vg. 16: 22, 23, 26), als van zijn voortdurend komen in geestelijken zin." Wij stemmen toe, dat de leer van zulk eene parousie aan het Evangelie vreemd is, en ontkennen (tegenover Meijer en anderen) dat zij *Joh.* 14: 3 zou geleerd worden. Maar 't is niet te bewijzen, dat *Joh.* 5: 28, 29. 6: 39^b, 40^b, 44^b, en 12: 48^b, hetzij dan echt of glossemata (Scholten, a. w. bl. 71), op de zichtbare parousie zien. Ik durf er niet zoo stellig glossemata in zien, al is het eene wezenlijke inconsequentie van den Schrijver, dat hij een door den dood niet afgebroken geestelijk leven, en daarbij eene eind-katastrophe en opstanding der dooden ten laatsten dage leert. Ook de Schrijver van den Brief aan de Hebreeën gelooft aan eene opstanding en stelt zich tevens voor, dat de geesten der volmaakt regtvaardigen nu reeds de heerlijkheid genieten. Ook dit is inconsequent. Het diep ingewortelde algemeene geloof aan eene opstanding, ook door Paulus geleerd, was wellicht onzen Schrijver machtiger dan de uiterste consequentie van zijn stelsel. Maar hoe dit ook zij, de Schrijver van *Joh.* 21 kan onmogelijk aan eene zichtbare parousie in joodsch-christelijken zin hebben gedacht. Immers deze Schrijver wist zeer goed, dat, toen hij schreef, de beminde discipel

reeds lang ontslapen was, en het kon daarom niet eens bij hem opkomen om Christus te laten zeggen: „Indien ik wil, dat Johannes zal blijven leven tot op mijne parousie." Hij zou Jezus vooreerst eene zinledige fraze laten gebruiken, en ten andere zou hij Jezus iets laten zeggen, wat noodwendig verwachtingen omtrent den tijd van Jezus' parousie moest wekken, waarvan de Schrijver wel wist dat zij niet vervuld waren. De Schrijver moet een „komen" bedoeld hebben, waarvan hij geloofde, dat het inderdaad vóór den dood van Johannes had plaats gehad. Men vat gewoonlijk de tegenstelling in vs. 23 zoo op: „Jezus heeft het *niet stellig* gezegd, maar alleen met een *indien;*" terwijl men haar zoo moet opvatten: „Jezus heeft van *niet sterven* niet gesproken, alleen van een *blijven totdat hij komt.*"

2°. Olshausen vat de woorden: „totdat ik kom;" op van 's Heeren komen tot Johannes bij zijnen dood. Maar dat gaat in 't geheel niet aan. Want 1°. is de voorstelling van het geloovig sterven onder het beeld van een komen van den Heer tot de zijnen niet Nieuw-Testamentelijk, al te modern; 2°. is het geheel willekeurig het woord „blijven" te verklaren van een stil en rustig leven, zonder Jezus op den kruisweg te volgen, en 3°. zou Jezus dan, gelijk Lücke te recht opmerkt, met andere woorden zeggen: „De beminde discipel zal het voorrecht ontvangen van niet te zullen sterven vóór zijnen dood."

3°. Vooral op grond van het onmiddellijk volgende, vs. 24: „Deze is de discipel, die van deze dingen getuigt en die dit geschreven heeft;" is Strauss van oordeel, dat de Schrijver met het blijven van Johannes tot op de komst van Christus bedoelt het voortdurend bestaan van zijn boek en de blijvende geldigheid van het daarin beschreven evangelie. Maar ook deze opvatting kan de ware niet zijn. Het blijven van Johannes staat tegenover het sterven van Petrus, en moet dus tot dezelfde kategorie behooren. Al zijn nu Petrus en Johannes hier repraesentanten van richtingen, wat ik volkomen beaam, toch moet het blijven hier evenzeer een in het leven blijven beteekenen, als het sterven van Petrus een sterven van den marteldood is. De opvatting van het „komen" in den zin van 's Heeren zichtbare parousie heeft Strauss, die hier op den goeden weg was, verhinderd tot de juiste verklaring van deze plaats te komen.

Het komen van Christus toch is hier een komen in geestelijken *zin*, en wel door den *parakleet*. Eerst op het laatst van zijn

leven is, naar de bedoeling des Schrijvers, òf in Johannes zelven het ware licht der kennis van Christus opgegaan (dit is buiten twijfel zijne meening, indien hij de Apocalypse voor 's Apostels werk heeft gehouden, vg. 19: 35—37 met Openb. 1: 7), òf is Johannes door het schrijven van zijn Evangelie het middel geworden, waardoor Christus het ware licht in zijne gemeente heeft doen opgaan. Jezus spreekt hier inderdaad in symbolentaal, waaraan trouwens *Joh.* 21 rijk is. De bedoeling is deze: „Aan u, Petrus! draag ik thans de zorg voor mijne gemeente, het hoeden en weiden van mijne schapen en lammeren op, en gij zult die taak vervullen, totdat gij in uwen ouderdom door uwen marteldood God verheerlijken zult. Maar als gij reeds van het tooneel getreden zult zijn, dan eerst zal ik geestelijk, door den parakleet, komen, om het volle licht der waarheid in mijne gemeente te doen opgaan; dit zal geschieden nog bij het leven van Johannes, die van dat hooger licht des Geestes de tolk voor de gemeente wezen zal." Dat woord nu is — ziedaar wat de Schrijver wil doen uitkomen — werkelijk aan en door middel van den grijzen Johannes vervuld, en daarvan is dit logos-evangelie zelf het blijvende bewijs. Is Petrus bestemd tot leidsman voor de onmondige gemeente, Johannes is de apostel voor de volwassenen naar den geest. Is Petrus de repraesentant van den zinnelijk zichtbaren Jezus, die nog in gelijkenissen spreekt, Johannes is het van den wezenlijken, vollen Christus, die niet meer in gelijkenissen spreekt, maar vrij uit van den Vader getuigt, en daarom moet Petrus eerst sterven, eer Johannes in zijne ware roeping optreden kan; want het werk van Petrus moet evenzoo aan het werk van Johannes voorafgaan, als het zinnelijk leven van Jezus bij zijne jongeren aan het geestelijk tot hen komen door den parakleet. *Joh.* 16 : 25, 29.

Eerst bij deze opvatting kan het ons gelukken de strekking van *Joh.* 21 goed te begrijpen. De algemeene strekking is deze: krachtige aanbeveling van het vierde Evangelie, en wel door middel van het uit den weg ruimen van de onvermijdelijke hoofdbedenking, die de algemeene erkenning van dit boek noodzakelijk in den weg moest staan.

De oudste gemeente heeft aan den Apostel Petrus een zeker apostolisch primaat toegekend, en de klimmende macht of invloed van den bisschopszetel te Rome deed deze voorstelling krachtig

veld winnen. Hoe veel hecht reeds Irenaeus, die slechts een wat oudere tijdgenoot van den schrijver van *Joh.* 21 was, aan de *successio continua* van Petrus tot Eleutherus op den Roomschen bisschopszetel, als waarborg voor het getrouw bewaren der apostolische traditie! Trouwens, van zulk een primaat van Petrus worden reeds in het N. T. duidelijk sporen gevonden; men leze slechts *Gal.* 1: 18. 2: 7—9; de apostellijsten; *Marc.* 1: 36 (Simon, en die *met hem* waren); *Matth.* 16: 13—19; *Hand.* 2: 14; 15: 7; enz. De oudste kerkelijke literatuur stemt hiermede ten volle overeen, en in den tijd van het Joh.-Evangelie en van Hoofdst. 21 was dit denkbeeld reeds gevestigd. Alleen de vierde Evangelist zwijgt dit primaat van Petrus weg, ja, in weerwil van *Joh.* 1: 43, stelt hij, tegenover den beminden discipel, Petrus geheel in de schaduw. Johannes is de eigenlijke erfgenaam van Jezus; aan hem draagt hij bij zijn sterven zijne moeder op, hem stelt hij als in zijne plaats, *Joh.* 19; 26, 27, gelijk dan ook Johannes de eenige is, die gelooft zonder nog den Opgestane te hebben gezien, 20: 8.

De schrijver van Hoofdstuk 21 gevoelde wel, had buiten twijfel reeds de ervaring opgedaan, dat juist dit de erkenning van het Logos-evangelie zeer in den weg stond, en hij wilde dit bezwaar hierdoor uit den weg ruimen, dat hij inderdaad door Jezus zelven een zeker primaat aan Petrus liet geven, maar toch op zulk eene wijze, dat daarbij niets te kort werd gedaan aan de veel hoogere, geestelijke beteekenis, die aan Johannes toekwam.

Met het gesprek van Jezus met Petrus, 21: 15 vgg., bedoelt de schrijver niet de herstelling van Petrus in zijne apostolische waardigheid in het algemeen, maar de vernieuwde bekleeding van den reeds als Apostel herstelden Petrus met een zeker primaat. Na hetgeen hij 20: 21—23 las, kan hij het eerste niet, moet hij het laatste hebben bedoeld, wat tevens bevestigd wordt door het driemaal herhaalde: „Weid mijne schapen." De intiemste bedoeling van onzen schrijver is niet de verheerlijking van Petrus, integendeel die van Johannes, en zulks niet minder dan dit de bedoeling van den Evangelist zelven is. Dit blijkt 1°. uit de herhaalde qualificatie van Johannes als den discipel, dien Jezus liefhad, vs. 7, en vooral vs. 20. — 2°. uit vs. 7, waar Johannes het eerst zegt: „Het is de Heer!" — 3°. Ook vs. 20—23 heeft dezelfde strekking; immers dat Johannes den marteldood niet

gestorven was (iets, wat bij de toenmalige vereering van het martelaarschap bedenkelijk scheen!) het was alleen, omdat de Heer zelf dit bepaald zoo gewild had, en wel omdat de Heer iets zeer groots voor had met Johannes; het was bovendien bij Petrus geenszins een volkomen gewillig martelaarschap: „hij zou gebonden heêngebragt worden *waar hij niet wilde.*" Terwijl Johannes na 's Heeren woord tot Petrus terstond volgt (d. i. ook zonder uitdrukkelijk bevel des Heeren bereid is den marteldood te ondergaan), zoo keert Petrus, in plaats van blijmoedig te volgen, zich om, ten einde lucht te geven aan zijnen naijver op Johannes, waarover Jezus hem scherp berispt. — Eindelijk 4°., 't is ook niet zonder invidieuse bedoeling tegen Petrus, dat het allerlaatste woord, hetwelk hij Jezus zeggen laat, is: „Wat gaat het u aan?" Nogtans, hij laat hier door Jezus een primaat aan Petrus geven. Maar welk een primaat? Alleen een tijdelijk en voorbijgaand, gedurende de periode, waarin de gemeente „de vele dingen, die de Heer te zeggen had, nog niet kon dragen," (16: 12), een primaat alzoo, dat bestemd was om door het geestelijk veel hoogere primaat van Johannes, van hem die aan 's Heeren boezem had gelegen, vervangen te worden.

Daar nu zelfs dit voorbijgaande primaat van Petrus door den vierden Evangelist niet scheen erkend te worden, zoo oordeelde de schrijver van *Joh.* 21 het noodig, het Evangelie in dezen deele aan te vullen, met geen ander doel dan om het te krachtiger aan te bevelen. Werkelijk is *Joh.* 21 niet alleen aanvulling, maar ook *correctie* van het Evangelie, wellicht evenwel zonder dat de schrijver zelf daarin eene dadelijke correctie gezien heeft. Wel is er in het vierde Evangelie geen enkele plaats, die ook maar in de verte wijzen zou op een zeker primaat, door Jezus aan Petrus gegeven; maar de oudste traditie, in 't bijzonder het Mattheüs-Evangelie, bragt dit primaat van Petrus in onmiddellijken samenhang met den naam *Petrus* zelven, hem door Jezus gegeven. En zoo kon de schrijver van *Joh.* 21 er gemakkelijk toe komen, om ook *Joh.* 1: 43 in dezen zin op te vatten. Ja, daarmede moet het wel samenhangen, dat Jezus Petrus hier met den naam *Simon Joanneszoon* aanspreekt, daar deze den primas-naam *Petrus* door zijne driemalige verloochening verbeurd had, terwijl Jezus eene driemalige belijdenis van hem vordert, ten einde hem zoo in den verbeurden rang van primas te herstellen.

Onze slotsom is deze. De getuigenis die *Joh.* 21 omtrent het Evangelie bevat is niet alleen zeer oud, maar ook de oudste van alle; zij verdient intusschen niet het minste vertrouwen. Daar de schrijver ook zijn eigen werk op naam van den Evangelist gesteld wil zien, wat toch *opzettelijke fictie* is, zoo is het niet eens waarschijnlijk, dat hij zelf aan de echtheid van het Evangelie geloofd heeft, hetwelk in geen geval zeer lang vóór *Joh.* 21 kan ontstaan zijn; immers het Evangelie behoefde toen nog de aanbeveling, die *Joh.* 21 daaraan wil geven. Zulke fictiën waren intusschen in dien tijd zeer gewoon [1]). Zelfs Irenaeus achtte het noodig aan het einde van een zijner boeken de woorden toe te voegen: „Ik bezweer u, die dit boek overschrijft, bij onzen Heer Jezus Christus en bij zijne heerlijke parousie, waarin hij komt om levenden en dooden te oordeelen, dat gij hetgeen gij overgeschreven hebt, zorgvuldig vergelijkt met en verbetert naar het handschrift, waaruit gij het overgeschreven hebt, dat gij eveneens deze bezweering overschrijft en in uw handschrift opneemt." Eusebius, *Hist. Eccles.* V. 23 (*Ed.* Laemmer). Zoo zeer was toen het vervalschen van boeken en het schrijven daarvan op naam van beroemde en gezaghebbende mannen aan de orde. Ik spreek zeker niet te sterk, als ik beweer dat de meerderheid der geschriften van joodsch of christelijk godsdienstigen aard uit de twee eerste eeuwen vóór, en uit de twee eerste eeuwen nà het begin van onze jaartelling het karakter van *pseudepigraphen* draagt. Een proeve daarvan levert ons de tweede Brief aan de Thessalonisensen. Is deze brief *onecht,* gelijk velen meenen, dan is *zijn bestaan zelf* het bewijs, hoe

[1]) Ook reeds in vroegeren tijd. Zoo schrijft Dr. W. Wiegand in zijne Inleiding op de zoogenaamde brieven van Plato: „dat het den ouden over 't geheel meer om de verheerlijking en den roem van den naam hunner school dan van hunnen persoon te doen was, en dat zij dien ten gevolge, met eene voor ons bijna onbegrijpelijke resignatie, liever den naam van hunnen meester, dan hun eigen naam voor hunne schriften plaatsten." bl. 11. — „Deze onderschuivingen vonden echter bij geen tak van literatuur meer plaats dan bij die der brievenliteratuur." bl. 11. „Er ontstonden eene massa brieven van redenaars, wijsgeeren, politisch beroemde mannen, dichters en anderen; maar het blijft merkwaardig, dat deze brieven niet slechts door de anders meest scherpzinnige mannen der oudheid, maar zelfs ook nog na de zoogenaamde restauratie der wetenschappen door de achtbaarste autoriteiten voor echt gehouden en bewonderd werden, zelfs nog, nadat Bentley de onechtheid van vele daarvan met bijna mathematische zekerheid in het licht gesteld had." bl. 12.

zeer toen het schrijven op naam van anderen in zwang was. Is hij *echt*, dan levert hij ons dit bewijs, niet alleen door 3: 17, maar ook door 2: 1. Immers 2: 1 waarschuwt de schrijver zijne lezers, om geen geloof te slaan aan brieven, *als van ons*, d. i. op zijnen naam verdicht, waarin werd geleerd, dat de parousie onmiddellijk aanstaande was, terwijl hij, om dat bedrog te voorkomen, 3: 17 schrijft: „De groete met mijne hand, van Paulus; hetwelk is een teeken in iederen zendbrief: alzoo schrijf ik."

S. Hoekstra Bz.

DE TEMPEL TE SILO.

De volgende bladzijden zijn gedeeltelijk te beschouwen als een reproductie in den meest vrijen vorm van een verhandeling in 1855 te Meissen (Saksen) door Dr. K. H. Graf gehouden, bij gelegenheid van het jaarfeest der landsinstelling, waaraan deze geleerde als leeraar geplaatst is. Zijn opstel, dat tot titel draagt: de templo Silonensi commentatio ad illustrandum locum Jud. XVIII: 30, 31, is tegelijk met het jaarlijksch verslag der school in druk verschenen, maar schijnt — wellicht om die reden — moeilijk te verkrijgen, althans hier te lande weinig bekend te zijn. Toch is het onderwerp daarin behandeld van te veel belang voor allen, die zich met de geschiedenis van Israëls godsdienst bezig houden, dan dat men onbekend zou mogen blijven met de resultaten, waartoe een man als Dr. Graf te dezen opzichte meent te moeten komen. Het verheugt mij daarom door de heuschheid van Prof. Kuenen in staat gesteld te zijn, om de lezers van het Theolog. Tijdschrift dit opstel — voor zoo ver het hun nog niet onder de oogen kwam — te doen kennen. Een bloote vertaling van de oorspronkelijke latijnsche verhandeling kwam mij echter minder wenschelijk voor. De kwestiën, die ons tegenwoordig hier te lande bezig houden, bestonden in 1855 voor Dr. Graf gedeeltelijk nog niet, en zijn geschrift, dat oppervlakkig gelezen slechts een exegetisch-kritische waarde heeft, verkrijgt onder den indruk van de aanhangige vraagpunten een veel meer historische beteekenis voor de kennis van de ontwikkeling der godsdienst in Israël. Daarbij heeft de schrijver m. i. aan de eene zijde te veel, aan de andere zijde te weinig gegeven; te veel, omdat menig punt van ondergeschikt belang, dat in ons midden reeds herhaaldelijk behandeld is, door hem nog in den breede besproken

wordt, zoodat een herhaling van het bekende volmaakt overbodig mag heeten; te weinig, omdat zijn argumenten nog eenige vragen overlaten, waarop een antwoord kan en moet worden gegeven. Al wil ik daarom aan de meeningen van den schrijver niets te kort doen, maar veeleer trachten die zoo zuiver mogelijk terug te geven, men zal mij toch gemakkelijk vergunnen mijn eigen vorm te kiezen, te besnoeien of aan te vullen, wat tot nadere bevestiging van zijne stelling wenschelijk mag heeten. Ter zake dus.

De uitdrukking: *tempel* te Silo aan het hoofd van dit opstel geplaatst, is geen *lapsus calami*, geen toevalligheid, maar met opzet gekozen, hoewel zij eigenlijk in strijd is met de traditie. Men spreekt gewoonlijk van den *tabernakel* of de *tent* der samenkomst te Silo opgericht, maar van een *tempel* van Silo te gewagen, zou in vroeger jaren niemand in de gedachten zijn gekomen, tenzij hij die uitdrukking in emphatischen zin of bij afwisseling bezigde. Immers, men stelde zich het verloop van Israëls godsdienst, voor zoover zijn heiligdommen aanging, aldus voor: Mozes had in de woestijn den tabernakel laten oprichten, zoo grootsch en prachtig, als hij met de hulpmiddelen, die hem ten dienste stonden, en met het oog op de tochten van Israël eenigszins vermocht. Na de overwinningen op de Kanaänieten behaald, zette Jozua dit heiligdom te Silo in elkander, waar voortdurend de ark in bewaard bleef en de priesters op de jaarlijksche feesten en bij de dagelijksche offers de dienst waarnamen, tot op de dagen van Eli toe, toen de ark door de Filistijnen werd veroverd, om eerst na allerlei wisselvalligheden te Jeruzalem op haar rechte plaats te komen. Wat den tabernakel zelven aanging, men liet zich daarover eigenlijk zeer weinig uit, aangezien er niets van geschreven stond, maar beschouwde het, als iets wat van zelf sprak, dat ook na het vertrek der ark de godsdienstplechtigheden daar geregeld voortgezet werden tot op koning Salomo. Toen deze dan zijn Jeruzalemschen tempel wilde stichten, bouwde hij dien naar het voorbeeld van den tabernakel, met dit onderscheid alleen, dat, wat daar slechts los was ineengezet, nu zooveel steviger en grootscher van steen werd ge-

bouwd. Mochten de vormen van den tempel dus ook kolossaler zijn, de grondtype (meende men) bleef dezelfde, de verdeeling in voorhof, heilige en allerheiligste werd onveranderd overgenomen en ook de plaatsing van de voorwerpen tot de dienst van noode (brandaltaar, waschvat, luchter, reukaltaar, tafel der toonbrooden, ark des verbonds) onderging geen wijziging hoegenaamd. Nadat nu eenmaal de tempel stond, was de tabernakel overbodig geworden en werd daarom natuurlijk opgeheven. Wel bezat men dienaangaande geen enkel bericht, maar juist het zwijgen der geschiedenis was — zoo men vertrouwde — een bewijs, dat dit oude mozaïsche heiligdom versleten en verdwenen, of misschien met zijn gereedschappen bij wijze van antiquiteit in den Jeruzalemschen tempel was opgenomen. De zaak scheen zoo eenvoudig, dat het niemand in de gedachten kwam, of het zich ook anders had kunnen toedragen.

Toch is het er ver van daan, dat deze voorstelling door de schriften des O. V. zoude bevestigd worden. Integendeel, een macht van argumenten is daar om haar tegen te spreken, en reeds enkele kleinigheden hadden de vraag kunnen doen ontstaan of men zich niet vergiste, ten minste of er geen belangrijke bezwaren bestonden tegen de traditioneele voorstelling.

Reeds eenige moeielijkheid ontstond uit de mededeeling van den Kronykschrijver (2 Kron. I: 3 vlgg.), dat de tabernakel tijdens Salomo te Gibeon stond. Deze mededeeling werd door velen wel in hun verhaal opgenomen, maar men zag voorbij, dat men zich daarmede een ondragelijken last op de schouders legde.

Reeds dikmaals is de vraag gedaan, waarom de ark des verbonds, die gelijk bekend is, door de Filistijnen genomen, maar later weer teruggegeven was, na haren terugkeer niet naar Silo werd wedergebracht, maar te Kirjath-Jearim bleef staan (1 Sam. VII: 1), van waar zij eerst door David werd teruggevoerd en aldaar op den berg Sion een afzonderlijke tent voor zich opgericht vond (2 Sam. VI: 1—17; VII: 2). Dit bezwaar was te overkomen, zoolang men aannam, dat de tabernakel nu eenmaal te Silo en de ark te Kirjath-Jearim stond, en onder de veel bewogen regeering van Saul de uitoefening der eerdienst wellicht

[1]) Winer Real-Wört. II. 533. — Kemink in Bijb. Woordenboek, III. 423. — Eisenlohr: het Isr. volk onder de Koningen I. 295 enz. Leyrer in Real-Encyclopädie, XV. 117.

niet zoo geregeld kon voortgaan, terwijl David, toen hij met die ark andere plannen had en het voornemen koesterde om Jeruzalem tot het middelpunt te maken der godsvereering, zich weinig om dien tabernakel bekreunde, waarop Silo gaarne zijn rechten handhaafde.

Of deze verklaring veel zou afdoen, laat ik daar; zij geeft althans iets, maar neemt men daarentegen aan, dat de tab. van Silo naar Gibeon was overgebracht, zoo maakt men het raadsel onoplosbaar. Immers David beklaagt zich dat de ark Gods onder de gordijnen staat (2 Sam. VII: 2), terwijl hij den prachtigen tabernakel met zijn gouden en purperen versierselen op een andere plaats laat staan! Was Silo al zoo heilig niet meer, dat men den tab. eenvoudig van daar kon wegnemen, waarom niet eenige stappen verder gegaan en dien naar Jeruzalem overgevoerd? Men ziet het, wil men de traditioneele voorstelling huldigen, dan is het veel veiliger het bericht van den Kronykschrijver dienaangaande te laten voor hetgeen het is Trouwens de vergelijking van 1 Kon. III: 4 en 2 Kron. I: 3 doet ons aanstonds zien, waaruit dit bericht aangaande de plaatsing des tab. te Gibeon is ontstaan. De Kronykschrijver las in de eerstaangehaalde plaats, dat Salomo te Gibeon geofferd had, omdat daar een groote Bamah stond. Dit kwam hem onmogelijk voor. Zooals bekend is, zwijgt hij geheel over Salomo's afgoderij, in gezelschap met de vreemde vrouwen gepleegd, het kwam hem ondenkbaar voor, dat een man als Salomo, de stichter van het heerlijk tempelgebouw, zich aan zulk een zonde zou hebben schuldig gemaakt; dat er een tijd geweest was, waarin de trouwste Jahvehdienaar er geen bezwaar in zag aan God te offeren bij de hoogten, was in zijn dagen ten eenenmale vergeten, ergo waagde hij de conjectuur, dat de tabernakel toen ter tijde te Gibeon moest gestaan hebben [1]). Wij mogen dus veilig aannemen, dat dit bericht ten eenenmale onhistorisch is, en behoeven niet tot de hopelooze poging van Leyrer (t. a. p.) de toevlucht te nemen, die, *plus royaliste que le roi*, uit de combinatie van de bovengenoemde plaatsen het wonderlijk besluit trekt: „doch hatte die Stiftshütte, seit sie ihres Kerns, ihrer Seele, der Bundeslade

[1]) De Wette, Einl. in das A. T. 7te Ausg. S. 247, § 190 c. -- Kuenen, Inl. I. 116, 327 vlg. Godg. Bijdr. 1864, bl. 471.

beraubt war, eben nur noch die zweideutige Dignität einer Höhe, wenn auch der הַבָּמָה הַגְּדוֹלָה (1 Kon. III: 4)." Dit is inderdaad wat al te sterk: om de geloofwaardigheid van des Kronykschrijvers bericht te redden, wordt een smet geworpen op den ouden tabernakel, gebouwd naar het beeld door God zelven op den berg getoond, door geïnspireerde kunstenaars tot uitvoering gebracht, door Mozes en Aäron ingewijd, door Jozua plechtig te Silo neergezet en eeuwen lang als het middelpunt der zuiverste godsdienst in eere gebleven! Eer men zulk een dwaasheid aanneemt, zal het dunkt mij veiliger zijn aan de historische betrouwbaarheid van den Kronykschrijver te twijfelen.

Neemt men bovendien nog aan — gelijk sommigen doen — dat de tabernakel eer hij te Gibeon stond, een wijl te Nob heeft vertoefd, dan wordt de kwestie nog ingewikkelder. In 1 Sam. XXI, waar men het bewijs voor deze stelling meent te vinden, wordt van geen tab. gesproken, al schijnt er ook een heiligdom bedoeld te zijn. Wisten wij vast en zeker, dat er in Israël nooit een andere godsdienstvorm bestaan had, dan die in de wet van Mozes wordt voorgeschreven, wij zouden dan zeker recht hebben, op grond van dit hoofdstuk den tab. te Nob te plaatsen, maar daar het tegendeel met den dag duidelijker wordt, mag men op zulke losse gronden niets aannemen. Daarbij bedenken de verdedigers van die meening niet dat, wanneer de tab. van Silo naar Nob gekomen en van daar weer naar Gibeon gebracht werd, de vraag boven geopperd, waarom men den tab. en de ark niet vereenigde, nog veel ernstiger wordt. De afstand van Nob naar Gibeon of naar Kirjath-Jearim, waar de ark stond, verschilde misschien nauwelijks 1½ uur; de tab. was er even veilig of even onveilig voor een eventuëlen aanval der Filistijnen, die vaak onder Sauls regeering veel dieper landwaarts indrongen dan Gibeon, maar die bovendien, na hun treurige ervaringen te dien opzichte, zich zeker veel minder aan het heiligdom van Israëls God zouden vergrijpen, indien het verbonden was met de ark, dan wanneer het op zich zelf stond. Er is dan ook bij de traditioneele opvatting geen deugdelijke reden uit te denken, waarom ark en tab., die in den Pentateuch als innig verbonden worden voorgesteld, na den terugkeer der ark ten eenenmale gescheiden werden gehouden.

Om tot een rationeele voorstelling te komen, moet men dan ook een geheel anderen weg inslaan. Reeds heeft Prof. Kuenen

in de Godgel. Bijdragen (1864, bl. 471 vlgg.) daarop gewezen, en door de bovengenoemde verhandeling van Dr. Graf worden zijne denkbeelden bevestigd, zoodat — zeldzaam feit in theologische zaken — beide geleerden tot dezelfde slotsom geraken. Het is noodig die voorstelling in bijzonderheden te bespreken, maar gemakshalve geef ik het resultaat van Prof. Kuenen met de weinige woorden in bovengenoemde verhandeling, aldus luidende:

„De Israëlieten voerden in de woestijn met zich om de ark, een heiligdom van Jahveh. Op de rustplaatsen werd die ark nedergezet in een tent, ôhel moêd genoemd, waarbij de „offers en gaven" aan Jahveh werden toegebracht. Deze tent was eenvoudig, daar het denkbeeld om de eeredienst te centraliseren toen nog bij niemand was opgekomen. Bij den intocht in Kanaän namen de Israëlieten de ark van Jahveh met zich mede (Jos. III, 3 verv.; IV, 5 verv.; VI, 4 verv.; VII, 6; VIII, 33). Na hunne vestiging in het land werd er te Silo een — waarschijnlijk zeer eenvoudig — heiligdom gebouwd en daarin aan de ark eene plaats aangewezen (welk heiligdom, om dit in het voorbijgaan op te merken, nog lang na het Richteren-tijdvak bleef voortbestaan en misschien eerst in het jaar 718 v. Chr., bij de wegvoering der tien stammen, werd verwoest. Verg. K. H Graf *Jeremia* s. 116 f.). De tabernakel, waarin gedurende de woestijnreize de ark werd nedergezet en die haar misschien ook later op hare tochten door Kanaän begeleidde (verg. 2 Sam. VII, 5, 6) — die tabernakel kon natuurlijk tot vaste verblijfplaats der ark niet dienen. Overigens was het heiligdom te Silo geenszins de éénige plaats van Jahveh-vereering; ook elders werd geofferd. Eerst later kwam bij de Jeruzalemsche priesters, in verband met de duidelijk gebleken gevaren der Jahveh-dienst op de hoogten, het streven op om den tempel als éénig wettig heiligdom te doen erkennen. In dien geest en tot bevordering van dat doel werd nu ook de geschiedenis van den Mozaïschen tijd bewerkt. Tot die bewerking behoort de groote Mozaïsche tabernakel met zijn altaren, heilige gereedschappen, voorhof enz. (Ex. XXV. verv.), die nu ook uitdrukkelijk als éénige offerplaats wordt aangewezen (Lev. XVII. 1—9). Ook in de plaatsing van dien tabernakel, *in het midden des legers* (vgl. Num. I verv.), is diezelfde priesterlijke „Tendenz" — de geest van centralisatie — onmiskenbaar."

In de hoofdzaak stemt Dr. Graf met deze voorstelling overeen, en zij schijnt mij volkomen juist te zijn, behoudens een enkele uitzondering, waarin ik meen van deze beide geleerden te mogen verschillen, zooals duidelijk wordt uit de behandeling der volgende stellingen:

1. Er stond te Silo, tot op de wegvoering der noordelijke stammen een tempel, geen tabernakel.
2. Die tempel was aan Jahveh gewijd, maar buiten onmiddellijk verband met de ark.

I.

In de oudste historische boeken der Hebr. literatuur: Richteren, 1 en 2 Samuel, 1 en 2 Koningen wordt van een tabernakel, door Mozes gebouwd, zooals die in den Pentateuch beschreven wordt, nergens gesproken. Wel komt de uitdrukking *ôhel moêd*, tweemalen daarin voor, maar ééns wordt daarmede die tabernakel niet bedoeld, en aan de andere plaats mogen wij geen waarde hechten.

De eerste plaats is 1 Kon. VIII: 4, waar wij lezen, dat Salomo de ark van Jahveh en den ôhel moêd liet overbrengen naar den Jeruzalemschen tempel met al de vaten, die in de *tent* waren. Doch deze woorden zijn door het verband aanstonds duidelijk; er kan geene andere tent mede worden bedoeld, dan die welke David tijdens het overbrengen der ark naar Jeruzalem voor haar had opgeslagen (2 Sam. VI: 17) en die niets hoegenaamd te maken heeft met den tab. van Mozes. Het vers behelst niets anders dan de uitvoering van het plan, in vs. 1 van hetzelfde hoofdstuk uitgedrukt, waar Salomo allen tot zich vergadert, om de ark des verbonds van Jahveh op te brengen uit de *stad Davids*, welke is *Sion*. Diezelfde tent vinden wij ook in 1 Kon. I. 39 vermeld, waar Zadok de priester een oliehoorn medeneemt naar Gihon, om Salomo tot koning te zalven, tenzij men soms meenen mocht (waartoe de plaats echter, nauwkeurig gelezen, geen recht geeft) dat er, behalve de tent te Sion, nog een andere te Gihon was opgericht.

Geen andere kan ook bedoeld zijn in 1 Kon. II. 28—30, waar Joab bij den אֹהֶל יהוה zijn toevlucht neemt aan het altaar, dat natuurlijk vóór die tent stond, want het geheele tafereel, in dit hoofdstuk verhaald, heeft te Jeruzalem plaats en indien Silo bedoeld kon zijn, zou de schrijver het noodzakelijk hebben moeten vermelden.

Wat de tweede plaats betreft, die 1 Sam. II. 22^b in de geschiedenis van Eli's zonen voorkomt, hierover moeten wij eenigszins langer uitweiden. In de drie eerste hoofdstukken van 1 Sam. wordt ons het omstandig verhaal gedaan van Samuels geboorte en toewijding aan het heiligdom te Silo. Merkwaardig is het evenwel, dat in die hoofdstukken overal van het heiligdom als van een *tempel*, een *gebouw*, wordt gesproken, zoodat alle gedachte aan een *tent* of *tabernakel* wordt buitengesloten. Het heet driemaal בֵּית יהוה (I. 7, 24; III. 15), 2 maal הֵיכַל יהוה (I. 9; III. 3) het heeft *deuren* דַּלְתוֹת (III. 15) en *deurposten* מְזוּזָה (I. 9; cf. IV, 18). Beschouwen wij die uitdrukkingen van naderbij.

Wanneer wij het woord בַּיִת lezen, hebben wij bepaaldelijk aan een gebouw te denken; vinden wij Richt. IX. 4, 27 een בֵּית בַּעַל בְּרִית, 1 Sam. V. 2, 5 een בֵּית דָּגוֹן, 2 Kon. XI. 18 een בֵּית הַבַּעַל, 2 Kon. XIX. 37 een בֵּית נִסְרֹךְ, dan twijfelt niemand er aan, of wij hebben hier werkelijk met tempels, gebouwen te doen. Zoo wordt de Jeruz. tempel honderdmalen met de uitdrukking *huis van Jahveh* of *huis van God* betiteld, maar van den tabernakel, geschiedt dit niet [1]), in den Pentateuch althans nooit,

[1]) Alleen Jozua VI. 24 zou men kunnen citeeren, waar Jozua gezegd wordt het geld te Jericho genomen, te hebben gegeven in den schat van het *huis* van Jahveh (אוֹצַר בֵּית יהוה), doch vooreerst leest de LXX eenvoudig אֹצַר יהוה terwijl de Hebr. text ook VI. 19 het woord בַּיִת uitlaat, het kan dus schrijffout wezen; voorts komen zulke vergissingen nog een paar malen in de Kronyken voor, waar het blijkbaar niets anders dan vergissing is, nl. 1 Kron. VI. 16, 17 (31, 32) en IX. 23, want hoewel de kronykschrijver zeer goed wist, dat de tempel in Davids tijd nog niet bestond, verwart hij telkens den ôhel moêd met den tempel, men leze slechts met aandacht de volgende plaatsen om zich daarvan aanstonds te overtuigen, b. v. 1 Kron. IX. 21 *ôhel moêd* maar vs. 26 לְשָׁכוֹת = cellen, vertrekken, dus *de tempel*, ook XXIII. 28 בֵּית יהוה en לְשָׁכוֹת maar vs. 32 weer *ôhel moêd*, terwijl hij H. XXVI. 12 (בַּיִת) 13—18 (poorten naar de vier hemelstreken) 27 (*onderhoud* van het huis Jahveh's) ten eenenmale vergeet, dat er in Davids tijd nog geen tempel bestond, wat hij zelf XV. 1 en XVII. 1 had verhaald. Zoo volkomen is bij hem ôhel moêd en tempel synoniem geworden, dat hij vaak van den tempel en zijn omgeving de uitdruk-

zelfs niet Ex. XXIII. 19 en XXXIV. 26 waarop wij later (bl. 20) terugkomen. Trouwens mocht misschien ook אֹהֶל op elke soort van woning kunnen toegepast worden (men denke slechts aan de gewone formule: naar uwe *tenten*, o Israël), van een eigenlijke tent kan moeilijk omgekeerd בַּיִת worden gebezigd, zooals ten duidelijkste blijkt uit plaatsen als 2 Sam. VII. 2—7; Jeremia XXXV. 7, 10.

Nog meer worden wij daarin bevestigd, indien wij letten op den naam הֵיכָל in onze HH. aan het Silonische heiligdom gegeven. *Overal* in het O. T., waar dit woord voorkomt beteekent het een ruim of aanzienlijk of prachtig gebouw, gedurig wordt het van den Jeruz. tempel gebezigd, niet minder van koningspaleizen, van den tempel te Babel (die, gelijk bekend is, uitmuntte door pracht), van Gods woonplaats in den hemel; הֵיכְלֵי שֵׁן (elpenbeenen paleizen Ps. XLV. 9) en הֵיכְלֵי עֹנֶג (paleizen der wellust Jes. XIII. 22) zijn daarom allezins passende uitdrukkingen, en wij hebben dus geen recht onder den הֵיכָל in 1 Sam. I—III iets anders dan een tempelgebouw te verstaan.

Let men bovendien op de uitdrukkingen, die van den tabernakel in den Pentateuch gebruikt worden, zoo vinden wij nergens de woorden *deur* דֶּלֶת of מְזוּזָה *deurpost* daarvan gebruikt. Het eerste woord wordt *nergens* in het O. T. van een tent gebezigd, ééns slechts van het deksel eener kist (2 Kon. XII. 10), wat zeker niets vreemds heeft, ééns (Ez. XLI. 24) van de twee valvae eener dubbele tempeldeur en ééns (Jerem. XXXVI. 23) van een boek, waar het òf hoofdstukken òf kolommen beteekent (LXX *σελίς*); zoo dikmaals er van den ingang eener tent of van den Moz. tabernakel sprake is, wordt meestal פֶּתַח (opening), gekozen, alles volkomen in harmonie met de Etymologie van het woord דֶּלֶת, als afstammende van דלה *pependit deorsum, pendulus fuit*, terwijl פֶּתַח eenvoudig *ingang* beteekent van פתח *aperuit*. Dat het woord דֶּלֶת voor andere gebouwen in den Pentateuch herhaaldelijk voorkomt, behoeft nauwelijks herinnerd te worden.

Eveneens is het met מְזוּזָה gesteld. Ex. XXVI. 32 en XXVII. 16 om andere plaatsen niet te noemen, waar de ingang van het heilige zoowel als van den voorhof beschreven wordt, is geen sprake van deurposten, maar van *pilaren* (עַמּוּדִים); handelt men daaren-

king *leger* (מַחֲנֶה) gebruikt (1 Kr. IX. 18; 2 Kron. XXXI, 2), als ware men nog in de dagen der woestijnreize.

tegen van een *huis*, zoo is de uitdrukking מְזוּזָה ook in den Pentateuch niet vreemd b.v. Ex. XII. 7, 22, 23; XXI. 6; Deut. VI. 9; XI. 20 enz.

Geen van deze vier uitdrukkingen בַּיִת, הֵיכָל, דֶּלֶת, מְזוּזָה laat zich derhalve van een tabernakel als den Mozaischen gebruiken, en indien de schrijver van 1 Sam. I—III bepaald den ôhel moêd bedoelt, dan heeft hij alles gedaan om ons in de war te brengen. Werden nu nog de uitdrukkingen op een tab. of een tempel toepasselijk promiscue gebruikt, zoodat wij, om iets te noemen בַּיִת met אֹהֶל, הֵיכָל met מִשְׁכָּן, דֶּלֶת met פֶּתַח, מְזוּזָה met עַמּוּד zagen afwisselen, men zou den schrijver een zekere slordigheid van stijl kunnen toeschrijven, maar het tegendeel is waar: het gebruik dezer woorden is constant en de uitdrukking מָעוֹן die tweemalen voorkomt (II. 29, 32), aangenomen dat het woord er staan moet (wat hoogstonwaarschijnlijk is [1]) heeft in elk geval niets met een *tent* te maken, daar het eenvoudig *plaats*, *ruimte* [2]) beteekent, en daarom voor de schuilplaats der wilde dieren, of voor de woonplaats Gods in den hemel gebezigd wordt. Indien het woord er dus staan moet, heeft men veeleer grond het op te vatten van den *hemel* dan van het heiligdom te Silo.

Intusschen komt er in deze HH. ééne plaats voor, die onze meening ten eenenmale schijnt te weerspreken, nl. 1 Sam. II. 22ᵇ en waarover wij dus wel opzettelijk moeten handelen. Nadat in II. 12—17 verhaald was, dat de zonen van Eli onwaardig en goddeloos handelden door de offerhanden in minachting te brengen, gaat de schrijver vs. 18—21 voort met Hanna's geschiedenis en keert vs. 22 weer tot Eli terug in deze woorden: „En Eli was een zeer oud man en hij hoorde alles wat zijne zonen aan gansch Israël deden, en (volgt er nu) dat zij sliepen bij de vrouwen die zich verzamelden (?) aan den ingang van de tent der samenkomst (וְאֵת אֲשֶׁר־יִשְׁכְּבֻן אֶת־הַנָּשִׁים הַצֹּבְאוֹת פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד)."

[1]) Cf. Thenius op deze plaatsen. De lezing מָעוֹן geeft geen zin en is waarschijnlijk corrupt. De LXX leest in plaats van dit woord *ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ* (met wrevelen blik). De wijze waarop Thenius echter door vergissing de lezing אֲשֶׁר צִוִּיתִי מָעוֹן uit צָרִיחֵי עַיִן laat ontstaan, is niet zeer natuurlijk, daargelaten nog of צָרִיחַ de beteekenis van *onbeschaamdheid*, *wrevel* hebben kan.

[2]) Verg. Ps. XXVI. 8 waar מָעוֹן paralel staat met מָקוֹם in dezer voege: „Ik heb lief de מָעוֹן van uw huis, de *plaats* van uw woning."

Hier vinden wij nu juist alles vereenigd wat wij boven misten: de deur van het heiligdom niet דֶּלֶת maar פֶּתַח en het heiligdom zelf *ôhel moêd*. Deze woorden zouden dus onze geheele redeneering, voor een deel althans, krachteloos maken. Doch wel bezien kunnen zij niet anders dan een glosse zijn van een latere hand, en de redenen, daarvoor te geven, zijn ruim genoeg voorhanden. *Vooreerst* een uitwendig bewijs: Cod. Vaticanus van de LXX, die gewoonlijk de oorspronkelijke lezing veel beter teruggeeft dan de Cod. Alex., mist de geincrimineerde woorden geheel en laat vs. 23 onmiddelijk volgen op vs. 22^a. In de tweede plaats een inwendig bewijs: Behalve de uitdrukkingen פֶּתַח en *ôhel moêd*, die wij na al het behandelde niet verwachten zouden, treffen wij in dezen korten zin een zonderling woord aan, nl. הַצֹּבְאוֹת. Het werkwoord צבא wordt in den regel gebruikt van uittrekkende krijgslieden; slechts op een drietal plaatsen in den Pentateuch is dit niet het geval, nl. Num. IV. 23; VIII. 24 en Ex. XXXVIII. 8. Op de twee eerste plaatsen wordt het voor priesters en levieten gebezigd, om hun dienst doen in den tab. aan te duiden. De LXX zet het daar over door *λειτουργεῖν*, wat zeker niet slecht is gekozen. Op de derde der genoemde plaatsen Ex. XXXVIII. 8 echter lezen wij *juist dezelfde* woorden als in onze geincrimineerde plaats (1 Sam. II. 22^b), nl.: „Mozes maakte een waschvat van de spiegels [1]) הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד der samenkomende (vrouwen) die samenkomen aan den ingang van den ôhel moêd. Het eenige verschil is dat in 1 Sam. II 22^b ter verduidelijking het woord *vrouwen* is ingelascht en de woorden אֲשֶׁר צָבְאוּ, die een noodelooze herhaling behelzen, zijn uitgelaten. De LXX zet op deze plaats in Ex. צבא over met *νηστεύειν* *vasten* [2]) en de Codex Alex. op *onze* plaats in 1 Sam. met *παρίστημι er bijstaan*, het een al ongelukkiger dan het ander. De vertaling *λειτουργεῖν* zal ook hier wel de beste geacht worden en dan ongeveer beteekenen *progredi, in reien voortschrijden, dansen*, maar zonderling is het dat een woord zoo duister — blijkens de uiteenloopende vertalingen die er van gegeven worden — juist in gezelschap met dien geheelen zin op onze plaats wordt gevonden. Het zou

---

[1]) Ik behoef mij natuurlijk niet te verdiepen in de kwestie of de vertaling van בְּמַרְאֹת *van de spiegels* juist is. Het doet tot ons onderwerp niet af.

[2]) Heeft de LXX ook soms voor הַצֹּבְאוֹת gelezen הַצֹּמְאוֹת als gevormd van צָמָא in plaats van צוּם *jejunare?*

echter kunnen zijn, dat צבא in deze beteekenis een staande uitdrukking ware, en er daarom niets vreemds in lag, voor dezelfde zaak hetzelfde woord tweemaal gebruikt te zien. Dat dit echter niet waarschijnlijk is, meen ik uit de vergelijking met andere plaatsen te mogen opmaken.

Indien toch onze opvatting van het woord צבא juist is (en ik zie geen mogelijkheid er eene andere aan te nemen), dan hebben wij hier met een godsdienstig gebruik te doen, dat wij ook elders in Israël aantreffen, nl. de godsdienstige dans begeleid met muziek-instrumenten. Een viertal plaatsen herinner ik mij dienaangaande: Ex. XV: 20; Richt. XI: 34; 1 Sam. XVIII: 6, vooral Richt. XXI: 21 (waar van het godsdienstig feest te Silo sprake is). Op al deze plaatsen, waar met genoegzaam geen variatie van het dansen en zingen met instrumenten en reien in dezelfde uitdrukkingen gesproken wordt, heet de beweging der dansenden יצא *exire*, *prodire*, zonder dat er noodzakelijk aan een bepaald uitgaan uit een huis of woning behoeft gedacht te worden. Men zou dus veeleer mogen aannemen, dat dit woord het eigenaardige was voor deze zaak. Om al deze redenen komt het mij dus voor, dat צבא op onze plaats zeer suspect mag heeten en ruimschoots grond geeft om aan te nemen, dat deze geheele zin eenvoudig uit Ex. XXXVIII: 8 is overgenomen.

Nog een tweede inwendig bewijs maakt, dunkt mij, de zaak genoegzaam zeker. Wij vinden in deze woorden van 1 Sam. II: 22[b] een geheel nieuwe zonde van de zonen Eli's vermeld, waarvan tot heden geen sprake was en later geen sprake meer zijn zal. Zoowel vs. 12—17 als straks vs. 23—25 en 27—29 wordt hun geen ander misdrijf ten laste gelegd, dan het misbruik maken van hun priesterlijk recht ten opzichte van de offeranden. Eli verwijt hun alleen (vs. 24), dat zij zijn מַעֲבִרִים עַם־יהוה, wat, hetzij men het vertale met *ad violandum legem impellitis*, hetzij gelijk Thenius (die מַעֲבִידִים leest) met *vexatis*, in geen geval iets anders aanduidt, dan de minachting waarin zij de offers brachten, of hun onbeschaamde handelwijs jegens de offeraars (cf. vs. 17). Ook de profeet, die tot Eli komt, vermeldt deze nieuwe zonde volstrekt niet, maar beschuldigt hen van hetzelfde misdrijf, nl. geringschatting der offers (vs. 29), waarom de straf hun bedreigd ook geen andere is dan ontzetting van hun ambt en broodsgebrek (vs. 36).

Alles samengenomen meen ik ten volste recht te hebben met

Dr. Graf de plaats voor een glosse te houden, daar de argumenten, door hem kortelijk daarvoor aangegeven, bij een meer nauwkeurig en opzettelijk onderzoek, ons blijken volkomen juist te zijn. Meende de afschrijver dezer HH. de zonde der zonen Eli's te moeten verzwaren, door hun ontucht met de vrouwen toe te schrijven, niets natuurlijker dan dat hij er die vrouwen voor koos, die hem uit Ex. XXXVIII: 8 bekend waren, als dienstdoende bij den tabernakel. Welke reden hij gehad mag hebben, om hun nog een zonde te meer aan te wrijven, is eenigszins duister, hoewel het m. i. niet onmogelijk zijn zou, daarnaar een geen geheel onwaarschijnlijke gissing te doen, die ik echter, om het verband onzer beschouwing niet te verliezen, liever als noot daaraan toevoeg [1]).

---

[1]) Indien wij op vs. 13—17 het oog slaan en dit vergelijken met de Levitische wet, is het niet duidelijk, waarom de zonde dezer zonen van Eli zoo zwaar wordt geacht. Immers (zooals bij aandachtige lezing blijkt) wordt hun geenszins verweten, dat zij van het offervleesch zich toeëigenen, maar dat zij niet wachten tot eerst het *vet* is aangestoken en het vleesch voor den maaltijd gekookt is. Vs. 16 zegt de offeraar tot den knecht des priesters: „Zeker men zal van daag nog het vet aansteken en neem u (dan) wat uwe ziel gelust", maar het antwoord luidt: „*nu* zult gij het geven (עַתָּה תִתֵּן)". Ook vs. 15 wijst ons op hetzelfde, want (heet het): „*nog eer dat* (גַּם בְּטֶרֶם) vet werd aangestoken" kwam de knecht, aangezien hij geen gekookt maar rauw (חָי) vleesch begeerde te ontvangen. Hun zonde was dus niet, zich toe te eigenen wat hun niet toekwam, maar veeleer zich dat te vroeg te doen geven, eer de offer*maaltijd* een aanvang had genomen. Vergelijken wij nu Levit. hierbij, dan schijnt hier geen ernstig kwaad in gelegen te zijn. Het is merkwaardig, dat in de aangehaalde woorden (1 Sam. II: 13—17) een dierlijk offer מִנְחָה genoemd wordt, wat *nergens* in het O. T. geschiedt dan met het offer van Abel (Gen. IV: 4). Anders bestond de מִנְחָה uit meel, koeken en diergelijken, maar volgens Lev. II: 2, 3, 9. 10 enz. werd slechts een handvol van dat offer ter eere van Jahveh verbrand, het overige viel den priesters toe, en dat deze niet juist de toebereide spijzen ontvingen, maar vaak de gaven in natura medenamen, blijkt uit Levit VI: 8, 9 (15, 16), vergeleken met 13, 14 (20, 21), waar wij lezen dat de offergaven der priesters gebakken moesten worden, zoodat hieruit van zelf volgt, dat dit bij de overigen het geval niet was. Van het zondoffer (חַטָּאָה), bestaande in een dier, werd niets geofferd, het viel geheel den priester toe, Levit. VI: 18—22 (25—29), zoodat deze dus rauw vleesch ontving. Van de dankoffers, gewoonlijk met een offermaal gepaard, werd terstond bij het offeren een stuk aan den priester afgestaan (Levit. VII: 29—34), terwijl hij van de twee lammeren voor

De slotsom van dit betoog kan derhalve geen andere zijn dan deze: de oudste historische boeken van den tijd der Richteren af tot op de verwoesting van Jeruzalem kennen geen tabernakel te Silo, en het eenige dokument, dat meer omstandig over Silo handelt, spreekt daarover in zulke bewoordingen, dat er niets anders dan een tempelgebouw onder kan verstaan worden. Had men werkelijk te Silo den tabernakel van Mozes opgericht, zooals die in Exodus beschreven wordt, was die tabernakel van den aanvang af als het middenpunt der godsvereering beschouwd, het zou zonderling zijn, dat terwijl in de boeken der Richteren, 1 en 2 Sam., 1 en 2 Kon. herhaaldelijk allerlei heilige plaatsen genoemd worden, van dien Moz. tabernakel te Silo met geen woord melding werd gemaakt.

Bij dit negatieve bewijs voegen wij een tweetal positieve, die van veel beteekenis zijn: het eene aan Richt. XVIII: 30, 31, het andere aan Jeremia VII: 12—15 ontleend, die ons beide bevestigen in de overtuiging, dat van oude tijden her te Silo geen tabernakel van Mozes maar een tempel heeft gestaan, en ons tevens leeren, wanneer die tempel is vernietigd geworden.

De eerstgenoemde plaats (Richt. XVIII: 30, 31) is een moeilijk struikelblok voor allen, die den Moz. tabernakel te Silo laten staan, van Jozua's tijden af tot op het bouwen van den Jeruz.

---

een schuldoffer (אָשָׁם) benoodigd er een tot zijn deel kreeg (Bähr, Symbolik II. 357). Ezech. XLIV: 28—30 krijgen de priesters de eerstelingen van alles, en Ezech. XLVI: 20—24 worden in het plan van den nieuwen tempel de keukens genoemd, waar de deelen van het offer moesten worden bereid, zoodat er geen twijfel bestaat of hun viel het rauwe vleesch toe. Eigenden zich nu Eli's zonen met een krauwel een deel van het gekookte offervleesch toe, dan kan men met het oog op de wet der dankoffers (Levit. VII: 29—34), die de *beste* stukken van het beest aan den priester overlaat, hen niet van te groote gierigheid beschuldigen en het nemen van rauw vleesch was volgens de Moz. wet geen zonde. Het komt mij dus waarschijnlijk voor, dat in de offergebruiken langzamerhand groote wijziging gekomen is, en naarmate de priesters meer uitsluitend als middelaars Gods en der menschen werden beschouwd, hun ruimer aandeel werd toegekend. Een later afschrijver van 1 Sam. I—III kon dus licht geneigd zijn aan de zonde der zonen van Eli, waarvan hij de zwaarte niet inzag, eene andere toe te voegen, en, moest dit z. i. de zonde der ontucht zijn, het lag voor de hand, daartoe die vrouwen aan te wijzen, welke de plechtigheden in den tabernakel kwamen volbrengen, te meer omdat dit herinnerde aan de Kedeschen, waarvan wij de sporen later ook bij den Jeruz. tempel aantreffen (2 Kon. XXIII: 7).

tempel door Salomo. Wij lezen daar de geschiedenis van de Danieten, die, van het zuiden des lands naar het noorden getrokken, zich vestigden bij de stad Lais en er het gesneden beeld oprichtten, dat zij onderweg uit de woning van Micha den Efraëmiet hadden medegenomen. Aan het slot van dit verhaal staan de volgende merkwaardige woorden: en de Danieten richtten voor zich dat gesneden beeld op, en Jonathan, de zoon van Gersom, den zoon van Mozes, hij en zijne zonen waren priesters voor den stam der Danieten, tot op den dag *van de wegvoering des lands* (עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ). En zij stelden voor zich het gesneden beeld van Micha, hetwelk hij gemaakt had, al de dagen dat het huis Gods te Silo was (כָּל־יְמֵי הֱיוֹת בֵּית־הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה)." Wij vinden hier twee tijdsbepalingen: 1°. de wegvoering des lands, 2°. den duur van het huis Gods te Silo.

Wat onder גְּלוֹת הָאָרֶץ moet verstaan worden is volstrekt niet twijfelachtig. Wij vinden het werkwoord גלה gedurig gebezigd van de wegvoering in ballingschap, zoowel van Israël als van Juda (b.v. Jeremia I: 3; 2 Kon. XVII: 23; XXIV: 14; XXV: 21, 27; 1 Kron. V: 22, 26, 41), en hebben dus geen grond hoegenaamd om er hier iets anders onder te verstaan. Toch heeft men beproefd er iets anders van te maken. Hengstenberg b. v. ziet in die tijdsbepaling het oogenblik van de wegvoering der ark door de Filistijnen en drukt zich aldus uit: „Der Verfasser betrachtet das ganze Land als in seinem Heiligthume, das gleichsam seinen Kern und seine Wesenheit bildete, in die Gefangenschaft weggeführt," een verklaring zooals wij die van zijne hand gewoon zijn, en waarbij hij geheel voorbij ziet, dat in vs. 31 gesproken wordt van het heiligdom te Silo, volgens de traditioneele opvatting de Moz. tabernakel. Terwijl nu de schrijver in vs. 30 gezegd heeft, dat de beeldendienst te Dan tot op het wegvoeren der ark tijdens Samuel bleef bestaan, zou hij onmiddellijk daarop laten volgen, dat diezelfde dienst tot op Salomo's tempelbouw meer dan 100 jaar later aanhield? Dat het bovendien de dwaasheid zelve zou zijn, om in zulk een tijdsbepaling, een poëtische opvatting van het wegvoeren der ark op te nemen, behoeft niet nader te worden aangewezen. Ook een andere verklaring, volgens welke hier op iets zou gedoeld zijn, waarvan de geschiedenis geen melding maakt, een of anderen inval van de Syriërs of van andere volkstammen, is even weinig afdoende. Had de schrijver dit bedoeld, zoo zou hij bepaalder hebben gesproken, want

de algemeene uitdrukking *wegvoering des lands*, zoo absoluut neer geschreven, moest noodzakelijk zijn lezers in verwarring brengen. Bovendien, aangenomen dat de Danieten een zoodanigen inval van vreemde krijgsscharen hadden verduurd, wat op zich zelf genomen volstrekt niet onwaarschijnlijk mag heeten, zoo zal altijd toch erkend moeten worden, dat de uitdrukking גְּלוֹת הָאָרֶץ daarop niet kan worden toegepast, aangezien de stad Dan in de dagen van Jerobeam een middelpunt der godsvereering werd, en de wijze waarop 1 Kon. XII: 29, 30 over Dan gesproken wordt, volstrekt niet aanduidt, dat deze stad een tijd lang had opgehouden te bestaan. Wij zijn dus wel genoodzaakt, deze tijdsbepaling op te vatten van de wegvoering in ballingschap der noordelijke stammen door den koning van Assur. Die tijdsbepaling geeft dan ook behoorlijk reden van het ophouden der eerdienst te Dan, terwijl bij de opvatting van Hengstenberg er niet het minste verband is tusschen het wegvoeren der ark en het verdwijnen van deze afgoderij.

Noodzakelijk vloeit uit deze tijdsbepaling voort, dat wij ook de woorden van vs. 31 „al de dagen, dat het huis Gods te Silo was" daarmede in verband brengen. De twee tijdsbepalingen moeten paralel zijn. Het is wat kras om met Bertheau (Richter und Rut S. 211 f.) aan te nemen, dat de schrijver hiermede heeft willen te kennen geven, hoe lang het beeld van Micha zijn hoogen rang behouden heeft. Na de oprichting der gouden kalveren door Jerobeam, meent hij, werd aan het beeld der Danieten zijn voornaamste heerlijkheid ontnomen; het werd verdrongen door de nieuwere eerdienst en, bleef het ook nog bestaan, men kon met recht zeggen: zij vereerden het tot op den tijd van Salomo en het oprichten van den Jeruz. tempel, of m. a. w. zoo lang de tabernakel te Silo stond. Had de schrijver dit bedoeld, hij zou immers een feit genoemd hebben, dat met dien gewaanden achteruitgang der vereering van Micha's beeld in verband stond, en veeleer geschreven hebben: „Zij vereerden dat beeld, tot op den dag dat Jerobeam zijn gouden kalf aldaar plaatste" [1]).

[1]) Het zou daarbij nog de vraag zijn of Jerobeam met zijn gouden kalf de beteekenis van die oude eerdienst, welke van de eerste tijden der Richteren dateerde, kon wegnemen. Oude godsdienstvormen verliezen hunne waarde zoo licht niet.

De pogingen door sommigen in het werk gesteld om de tijdsbepaling van vs. 31 te redden door vs. 30 voor een invoegsel van later tijd te houden, baat evenmin. Hoe zou zulk een invoegsel mogelijk zijn? De latere schrijvers van Israël hielden het er voor, dat de Moz. tab. te Silo gestaan had tot op de dagen van Salomo, en zij wisten zeer goed, dat het rijk der 10 stammen nog eeuwen daarna gebloeid had; welke interpolator zou dus ooit zulk een vreemde glosse hebben kunnen invoegen?

Er rest ons dus niet anders dan aan te nemen, dat de beide tijdsbepalingen volmaakt op elkander sluiten en het huis van God te Silo stond tot op de wegvoering des lands, m. a. w. tot op de dagen der Assyrische gevangenschap toe.

Wij zouden echter huiverig zijn dit resultaat aan te nemen, ware het niet dat de tweede der bovengenoemde plaatsen, Jerem. VII: 12—15, dit treffend bevestigde. Jeremia vermaant daar de inwoners van Jeruz., om bij de naderende onheilen geen reden van gerustheid te zoeken in de omstandigheid, dat zij in hunne stad den tempel bezaten, waarin Jahveh gediend werd en Jahveh dus wel zorgen zou, zijn woonplaats niet door de Heidenen te laten ontheiligen, want tenzij zij hunne harten tot God bekeerden, zou het bezit van Jahveh's huis hun niet baten. „Gaat — zoo zegt hij uit Jahveh's naam — naar mijne plaats die te Silo was, waar ik mijn naam het eerst heb doen wonen, en ziet wat ik daaraan deed van wege de boosheid mijns volks Israël; want indien gij al deze dingen doet, spreekt Jahveh... zoo zal ik aan het huis, waarover mijn naam genoemd wordt, waarop gij vertrouwt, en aan de plaats die ik u en uwen vaderen gaf, doen gelijk ik aan Silo deed, en ik zal u van mijn aangezigt verwerpen, zooals ik al uwe broederen, het gansche zaad van Efraïm verwierp."

Hoe deze woorden bij de gewone opvatting van de geschiedenis een dragelijken zin kunnen verkrijgen, is mij volmaakt duister. Welke portée zou de bedreiging van Jeremia gehad hebben, indien Silo nadat het den Moz. tab. reeds eeuwen geleden had zien wegnemen, tijdens de wegvoering der noordelijke stammen door Assur mede verwoest was geworden. De inwoners van Jeruzalem konden hem dan gereedelijk antwoorden: zoolang Silo zijn heiligdom had en Jahveh daar woonde, heeft het nimmer opgehouden te bestaan, eerst toen Jahveh's woning van daar naar Jeruzalem was overgevoerd, en de ark des ver-

bonds dus niet meer het palladium dier stad was gebleven, vermochten de vijanden het te vernielen. Eerst dan krijgt dit woord klem, wanneer men aanneemt, dat Silo zijn heiligdom behouden heeft, totdat het noordelijk rijk ophield te bestaan, en de verwoesting dier stad dus samenviel met de vernietiging van haar Godshuis. Ten overvloede wordt dit nog bevestigd door Jerem. XXVI: 8., 9'. Daar lezen wij dat Jeremia in deze woorden werd aangeklaagd: „Gij zult den dood sterven, want waarom hebt gij geprofeteerd in den naam van Jahveh, zeggende: gelijk Silo zal dit huis zijn en deze stad verwoest worden, dat er geen inwoner in zij."

Nu is er geen twijfel aan of Jeremia geloofde, dat Jeruzalem tegelijk met zijn tempel verwoest zou worden, en hij zelf betuigt in vs. 12: „Jahveh zond mij om te profeteeren tegen dit huis en tegen deze stad", terwijl hij zich verdedigt met het voorbeeld van Micha (vs. 18), die tijdens Hizkia had voorspeld: Sion zal als een akker geploegd worden en Jeruzalem tot puinhopen worden en de berg van het huis tot hoogten des wouds." Zag dus Jeremia een treffend punt van vergelijking tusschen Jeruzalem met zijn tempel en Silo met zijn heiligdom, het kan niet anders of hij moet de verwoesting van dat heiligdom paralel geacht hebben met die der stad.

Bovendien, zou zijn argument eenige kracht hebben, dan behoorde hij een feit aan te halen van algemeene bekendheid, een feit frappant genoeg, om de harten zijner tegenstanders ernstig te wonden. Dat dit ook het geval was blijkt daaruit, dat zij hem voor den rechter trekken en zijne beschuldiging duidelijk genoeg uitgesproken achten, wanneer zij hem verwijten: „Waarom hebt gij gezegd: dit huis zal worden als Silo?" En geen wonder, want blijkens Jeremia's woorden (VII: 14, 15) zelve is de verbanning van het *gansche zaad* Efraïms volkomen gelijktijdig met de verwoesting van Silo, en vinden wij dus zijne woorden in volmaakte harmonie met Richt. XVIII: 30, 31, waar eveneens die twee feiten op ééne lijn gesteld worden.

Beweert nu Ewald (Gesch. Isr. II. 424), dat Silo reeds tijdens het wegvoeren der ark door de Filistijnen is verwoest, zoo kan hij voor deze stelling geen bewijs hoegenaamd aanvoeren, integendeel lezen wij dat de Filistijnen na den slag, waarin zij de ark veroverd hadden, hun overwinning niet hebben voortgezet, maar rustig van Ebenhaezer naar Asdod trokken (1 Sam. V: 1),

en bovendien was, tijdens Jerobeam I, Ahia de profeet nog te Silo woonachtig (1 Kon. XI: 29; XII: 15; XIV: 2, 4), ja zelfs in Jeremia's dagen komt Silo voor, alsware het nog bewoond na de wegvoering van Israël door Assur (Jeremia XLI: 5), zoodat men uit Jeremia XXVI: 9 haast geneigd zou zijn op te maken, dat alleen de tempel aldaar en geenszins de geheele stad in de verwoesting gedeeld had.

Uit de vereeniging van deze twee plaatsen: Richt. XVIII: 30, 31 en Jeremia VII: 12—15, meen ik met volle vrijmoedigheid te mogen opmaken, dat het Silonische heiligdom tot op de Assyrische ballingschap gestaan heeft, maar niet minder ook, dat dit heiligdom geen tabernakel, maar een tempel moet geweest zijn. Immers vooreerst lezen wij in de eerstgenoemde plaats in Richt. de uitdrukking בֵּית הָאֱלֹהִים, welke, zoo als wij zagen, nooit op den ôhel moêd wordt toegepast, en ten tweede ligt het in den aard der zaak, dat alleen een tempel raison d'être had, nadat het Jeruzalemsche heiligdom was opgericht, aangezien een tabernakel, gelijk de Mozaïsche was, volmaakt overtollig werd, zoodra de grootsche kopy daarvan in de hoofdstad des rijks was tot stand gebracht. Herinneren wij ons bovendien dit belangrijke feit, dat in *al* de boeken, wier schrijvers tijdgenooten waren van dit Silonische heiligdom, nergens van een tabernakel gesproken wordt, maar integendeel op die weinige plaatsen, welke op Silo betrekking hebben, de woorden *huis*, *tempel* herhaaldelijk voorkomen, zoo kan er dunkt mij nauwelijks gegronde twijfel overblijven aangaande de zekerheid van ons resultaat. Het zal dan misschien wel niet te gewaagd zijn om dezen Silonischen tempel ook te vinden op plaatsen als Richt. XIX: 18, waar de Leviet uit het gebergte Efraïm, na zijn terugkomst uit Beth-lehem-Juda, zegt: ik trek nu naar het *huis* van Jahveh (בֵּית יהוה) [1].

Het behoeft ons trouwens in het minst niet te verwonderen, dat er te Silo een *huis*, een (zij het ook kleine) *tempel* stond, want tempeltjes ter eere Gods waren er in Israël bij menigte te vin-

---

[1]) Ter loops (want de bewijzen daarvoor zijn omslachtig en voor ons doel van weinig belang) merk ik op dat volgens Graf de schrijver van 1 Sam. I—VII: 2*a* dezelfde is, die Richt. XVII—XXI zou hebben opgesteld. Is dit zoo, dan hebben de twee aangehaalde plaatsen uit Richt. XVIII en XXI natuurlijk niet dezelfde kracht, als wanneer wij hier een nieuwen getuige zien optreden.

den, en indien die van Silo meer bijzonder genoemd werd, de reden daarvan kan alleen gelegen zijn in zijn grooteren omvang of beteekenis. Zoo heeft Dr. Graf nog in 1864 (Zeits. der D. Morg. Gesellsch. XVIII, bl. 309—314) aangetoond, dat de uitdrukking *voor God verschijnen* in Ex. XXI: 6 en XXII: 7—9, en alzoo in het oudste gedeelte van de Levitische wetten, het zoogenaamde Bondsboek (Ex. XX—XXIII) begrepen, geen andere beteekenis kan hebben dan die van kleine gebouwtjes of tempeltjes ter eere Gods opgericht, en derhalve ook het driemaal 's jaars opkomen om voor Jahveh's aangezigt te verschijnen, volgens die wetten hoegenaamd niets bezwarends in had, aangezien Jahveh op alle plaatsen des lands gediend werd. Huizen der bamooth (בָּתֵּי בָמוֹת) treffen wij dan ook overal aan, bij de bamah van Samuel te Rama behoorde eene לִשְׁכָּה, een vertrek (1 Sam. IX: 22), zooals wij ze in den Jeruzalemschen tempel vermeld vinden (b. v. 1 Kron. IX: 26, 33; Jeremia XXXV: 2, 4; Ezech. XL: 17 enz.), ruim genoeg bovendien om een 30tal gasten te bevatten. De hoogepriester van Bethel Amazia noemt zijn tempel een מִקְדַּשׁ מֶלֶךְ וּבֵית מַמְלָכָה (Amos VII: 13 vgl. IX: 1), een naam die herhaaldelijk van den Jeruzalemschen gebruikt wordt. Lezen wij nu in het oude Bondsboek: „de eerstelingen der eerste vruchten zult gij in het *huis* van Jahveh uwen God brengen (בית יהוה)" Ex. XXIII: 19, op welke plaats wij boven reeds wezen, zoo mogen wij daaronder geenszins den tabernakel verstaan, want, gelijk bekend is, weet het Bondsboek nog niets van één gemeenschappelijke plaats der aanbidding, maar vergunt aan Jahveh overal een altaar op te richten (XX: 24—26), veeleer hebben wij er zulke kleine heiligdommen onder te verstaan, als die ook Ex. XXI: 6 bedoeld worden, waar de knecht, dien men in zijn huis wil houden, met een priem aan de deurpost moet gehecht worden. Ex. XXXIV behelst eenvoudig een vermeerderd en verbeterd afschrift van sommige wetten in Ex. XXIII, en geeft daarom ook dit gebod letterlijk terug, zoodat de uitdrukking בית יהוה ook daar geen andere verklaring vereischt. Wilde men, tegen alle waarschijnlijkheid in, de uitdrukking בית יהוה in Ex. XXIII: 19 opvatten van een gemeenschappelijk heiligdom, zoo zou na al het boven aangemerkte ook deze plaats uit een der oudste gedenkstukken van Israëls literatuur een bewijs te meer zijn voor onze stelling, dat er te Silo een tempel en geen Moz. tabernakel moet gestaan hebben.

Wij kunnen hiermede dit punt voor genoegzaam toegelicht houden en wenden ons tot de tweede stelling.

II.

De tempel te Silo was aan Jahveh gewijd, maar buiten onmiddellijk verband met de ark. Het eerste gedeelte van onze stelling zouden wij als van zelf sprekende kunnen voorbijgaan, ware het niet dat uit het voorafgaande betoog zich eene zwarigheid voordeed, waarover wij een enkel woord behooren in het midden te brengen. Men zou nl. uit de geciteerde plaats van Jeremia (VII: 12): „Gaat naar mijne plaats, die te Silo was, waar Ik mijn naam *het eerst* (בָּרִאשׁוֹנָה) had doen wonen" — kunnen opmaken, dat Jeremia zich de zaak voorstelde gelijk de traditioneele opvatting wil, als zou Jahveh a. h. w. van Silo naar Jeruzalem zijne woning verplaatst hebben, zoodat de eerdienst bij dit Silonische tempelgebouw, na het vertrek der ark, langzamerhand van karakter veranderde en — om de woorden van Leyrer (zie boven) te gebruiken — „eben nur noch die zweideutige Dignität einer Höhe, wenn auch der הַבָּמָה הַגְּדוֹלָה hatte", een opvatting die in een van de naëxilische psalmen (LXXVIII: 60 vlg.) eveneens gehuldigd wordt. Dat hiervoor geen grond bestaat, wensch ik thans aan te toonen.

Vooreerst de uitdrukking van Jeremia בָּרִאשׁוֹנָה beteekent nog volstrekt niet, dat Silo opgehouden had een tempel Jahveh's te bezitten, zoodra het Jeruz. heiligdom was opgericht; zij geeft eenvoudig te kennen, dat aan Silo de prioriteit toekomt, en indien dus Jahveh zijn eerste lievelingsplaats, de oudste woning door Hem gekozen, niet gespaard had, Jeruzalems inwoners weinig reden hadden zich op hun tempel te beroemen, die nog niet eens de oudste rechten bezat. Wij hebben boven reeds aangetoond dat, zou het argument van Jeremia tegenover de bewoners van Jeruzalem waarlijk klemmen, de verwoesting van het Silonische heiligdom gelijktijdig met die der stad moest hebben plaats gegrepen, en die tempel dus een Jahveh-tempel moest gebleven zijn, ook na het oprichten van het huis door Salomo gebouwd.

Welken zin zou het ook hebben, indien Silo's tempel na van ka-

rakter veranderd te zijn, door de vijanden was vernield geworden. In dat geval had men het niet meer dan een rechtvaardige straf des hemels geacht, dat een gebouw, vroeger aan Jahveh toegewijd en waarin zijn ark stond, maar later tot een afgodische Bamah vervormd, werd omvergehaald, en Jeruzalems inwoners konden met volle recht zeggen: juist nadat de heerlijkheid van Jahveh aan Silo onttrokken en in plaats daarvan een zondig misbruik was ingevoerd, is de wraakoefening gekomen.

Bovendien, wat van meer belang mag heeten, het schijnt dat de Silonische tempel, hoewel Jahvistisch in den waren zin des woords, niet rechtstreeks in verband heeft gestaan met de ark des verbonds, en het gemis van die ark volstrekt niet van invloed behoefde te wezen op het karakter der eerdienst daar gehouden. De bewijzen daarvoor laten zich in weinig woorden geven, aangezien het ons aan veel gegevens ontbreekt.

Immers aangenomen, dat het Silonische heiligdom kort na de inneming van Kanaän onder Jozua werd gesticht, wat oppervlakkig het meest waarschijnlijke moet heeten, dan kan men moeilijk iets anders aannemen, dan dat er geregeld een soort van eerdienst plaats had gedurende het gansche tijdvak van Jozua tot Salomo. Richt. XXI: 19 en 1 Sam. I: 3 spreken althans van jaarlijksche feesten, te Silo gehouden. Toch lezen wij herhaaldelijk dat de ark Gods niet te Silo, maar elders zich ophield, Richt. XX: 27 staat zij te Bethel, 1 Sam. VII: 1 te Kirjath-Jearim, van waar zij eerst door David werd weggenomen, om tot op Salomo's tempel te Jeruzalem in de tent te verblijven, behalve in geval van oorlog, wanneer zij werd medegenomen in den strijd (1 Sam. XIV: 18 [1]), 2 Sam. XI: 11 en XV: 24—29), een gebruik dat van oude tijden her in zwang schijnt geweest te zijn, althans 1 Kron. XXIII: 26 wordt van de Levieten gezegd, dat zij voortaan de ark niet meer (van de eene plaats naar de

---

[1]) Het wordt door Thenius in twijfel getrokken of op deze plaats wel אֲרוֹן moet gelezen worden; hij leest אֵפוֹד op grond der LXX. Terecht merkt Graf daartegen op dat de emendaties van Thenius te gedwongen zijn en het veel natuurlijker is vs. 18*b* voor een later toevoegsel te houden, om het strijdige weg te nemen met 1 Sam. VII: 1 en 2 Sam. VI. — Is dit zoo, dan moet deze emendator reeds het eerste אֲרוֹן in zijn text gelezen hebben, eer hij zijn woorden inlaschte.

andere) behoeven rond te dragen, wat in de vreemd klinkende woorden van 2 Kron. XXXV: 3 nog bevestigd wordt. Nu zou men tot één van deze beide resultaten moeten komen: òf de eerdienst te Silo stond stil, zoo dikmaals de ark elders geplaatst werd, òf die eerdienst was volstrekt niet aan die ark bepaald verbonden. Het eerste alternatief aan te nemen, is m. i. onmogelijk, aangezien dan de jaarlijksche feesten te Silo spoedig zouden verloopen zijn en het heiligdom aldaar moeilijk door Jeremia een huis van Jahveh kon genoemd worden, terwijl er van de dagen Samuels af geen dienst meer gedaan was. Ware het nog, dat wij altijd de priesters in de nabijheid der ark vonden, men zou wel gedwongen zijn aan te nemen, dat zij zich in dat geval tijdelijk van Silo verwijderden, om later derwaarts weder te keeren; maar het tegendeel is waar, immers zoo weinig waren de priesters aan de ark verbonden, dat Abinadabs zoon Eleazar, eenvoudig een burger van Kirjath-Jearim, geheiligd wordt om de ark te bewaren na haren terugkeer uit het land der Filistijnen, terwijl later Obed Edom uit de stad Gath, en dus een Filistijn van afkomst, te Jeruzalem met diezelfde zorg belast wordt (2 Sam. VI: 10—12). Terwijl dan ook de ark te Kirjath-Jearim staat, treffen wij priesters aan te Nob (1 Sam. XXI, XXII), tijdens Davids vlucht voor Saul.

Trouwens wij hebben nog het uitdrukkelijk getuigenis van 2 Sam. VII: 6, 7, een plaats van betrekkelijk hoogen ouderdom, waarin het woord van Nathan den profeet staat opgeteekend, die uit Jahveh's naam tot David zegt: „Want ik heb niet gerust in een *huis* van den dag der uittocht der kinderen Israëls uit Egypte af, tot op dezen dag en ik ben wandelende geweest in een tent (אֹהֶל) en in een tabernakel (מִשְׁכָּן). Overal waar ik wandelende was onder al de kinderen Israëls, heb ik (ooit) een woord gezegd tot één der stammen Israëls, die ik beval om te weiden mijn volk Israël, om te zeggen: waarom bouwt gij mij niet een huis van cederen?" een plaats die volkomen juist 1 Kron. XVII: 5, aldus wordt aangevuld: ik ben geweest (wandelende) van tent tot tent en van tabernakel (tot tabernakel) (מֵאֹהֶל אֶל־אֹהֶל וּמִמִּשְׁכָּן [אֶל־מִשְׁכָּן]) [1]). Moge men deze woorden nu ook al in eenigszins

[1]) Het komt mij voor dat de aanvulling, hoe juist ook, toch door een schrijffout toevallig is ontstaan. In Sam. staat וָאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן, 1 Kronyken laat מִתְהַלֵּךְ weg en plaatst daarvoor מֵאֹהֶל en verandert dan consequent

ruimeren zin willen nemen, en niet te sterk zien op de uitdrukkingen אֹהֶל en מִשְׁכָּן, ik heb er vrede mede, want het is zeker, dat de ark des verbonds, toen zij in het huis van Abinadab of van Obed Edom was neêrgezet, althans niet in een tent of tabernakel stond, mits men slechts de onmogelijkheid toegeve, om met deze plaats voor oogen aan te nemen, dat het vast en wettig verblijf der ark te Silo geacht werd te zijn, en dus al moge die ark op haar omzwervingen ook tijdelijk, misschien herhaaldelijk te Silo gestaan hebben, het verband van het Silonisch heiligdom met die ark nooit zoo innig kan geweest zijn, als men op het eerste gezicht geneigd zou zijn aan te nemen. Men zou om dit te blijven vasthouden moeten beweeren, dat de eerdienst te Silo met groote tusschenpoozen slechts nu en dan gehouden was, hetgeen zich moeilijk vereenigen laat met de hooge waardij door Jeremia aan die plaats toegekend. Daarbij vergete men niet, dat tot de uitoefening der eerdienst de ark volstrekt geen onmisbare behoefte was, aangezien op allerlei plaatsen geofferd werd, waar de ark zich stellig niet bevond. Als Samuel te Rama of te Bethlehem, Saul te Gilgal, David op Arauna's dorschvloer, Salomo te Gibeon offeren, is er van de ark geen sprake, en niets verhindert ons dus nu hetzelfde ook van Silo aan te nemen [1]).

Doch wat de zaak, indien het mij ten minste gelukte dit voldoende aan te toonen, m. i. uitmaakt, is de hooge waarschijnlijkheid, dat het Silonische heiligdom niet zoo oud is als 1 Sam. I—III het doet zijn, en hoogstens in de laatste dagen van Samuel of in het begin van Sauls regeering kan zijn opgericht. Is dit zoo, dan vervalt natuurlijk alle mogelijkheid, om een onafscheidelijk verband te zoeken tusschen dit Silonische heiligdom en

---

בְּמִשְׁכָּן in מִמִּשְׁכָּן, maar durft er niet אֶל־מִשְׁכָּן bij te zetten, dat door den veranderden zin noodzakelijk gevorderd werd. Dat deze opmerking gegrond is, blijkt ook daaruit dat het weglaten van מִתְהַלֵּךְ eigenlijk geen zin geeft. — Vgl. bovendien de LXX.

[1]) Ik moet ten slotte nog opmerken, dat de laatste woorden van 1 Sam. III: 3 „in den tempel van Jahveh, *waar de arke Gods was*", volmaakt overbodig zouden zijn, indien de ark een onafscheidelijk ingrediënt was van de Godsvereering in het Silonische heiligdom, en al is dit argument op zich zelf weinig beteekenend, het toch in verband met de andere gemaakte opmerkingen eenige waarde verkrijgt.

de ark des verbonds, en kan die ark er nooit anders dan ter loops gestaan hebben, aangenomen al dat zij er ooit geweest is.

De bewijzen voor deze beweering heb ik elders breedvoerig uiteengezet [1]) en ik kan dus volstaan met daarheen te verwijzen. Indien de argumenten, daar gegeven, van eenige kracht zijn, zoo zou de slotsom geen andere dan deze kunnen wezen: te Silo werd in de eeuw van Saul's regeering een heiligdom opgericht, waarin Jahveh op geestelijke wijze gediend werd, zoodat het later op ééne lijn kon gesteld worden met dien zooveel heerlijker tempel van Jeruzalem en de schrijver van 1 Sam. I—III er geen bezwaar in zag, een der schoonste en teederste openbaringen van Jahveh daar te doen plaats grijpen, welk heiligdom bij de trouwe vereerders van Jahveh in eere bleef, totdat het tijdens den Assyrischen oorlog, tegelijk met de stad werd verwoest, een feit in de oogen van velen belangrijk genoeg, om als geschiedkundige datum te worden bewaard en gebezigd.

Dat wij door deze voorstelling in flagrante tegenspraak zijn met belangrijke gedeelten van den Pentateuch, is volmaakt overbodig te herinneren, doch het is niet moeilijk aan te toonen, hoe weinig ons de Pentateuch in dit opzicht hindert, sedert Dr. Graf in zijn onlangs uitgegeven geschrift: Die Geschichtliche Bücher des A. T. (Leipzig 1866), zoo omstandig mogelijk heeft aangetoond, dat de zoogenaamd Mozaische tabernakel geenszins de type is van den Jeruzalemschen tempel, maar veeleer een kopy daarvan eerst eeuwen later opgesteld. Voor hen die het bovenbedoelde werk niet onder de oogen mochten gehad hebben, is het voldoende in korte trekken zijne argumenten over te nemen.

In den Pentateuch zelf zijn aangaande den ôhel moêd twee voorstellingen aanwezig, die volstrekt niet met elkander zijn overeen te brengen. De oudere vindt men Ex. XXXIII, Num. XI, XII en in Deuteronomium, de jongere (dus na de dagen van Josia eerst gevormd, aangezien het boek Deut. uit dien tijd afkomstig is) in Ex. XXV—XXXI, XXXV—XL en Num. II. — Volgens eerstgenoemde voorstelling spande Mozes een tent *voor zich* (נָטָה־לו) *zoo ver* mogelijk *buiten* het leger (Ex. XXXIII, 7 vlgg.), werwaarts hij zich begaf om het volk te verzamelen of het aangezicht van Jahveh te ontmoeten, en dien hij ôhel moêd noemde,

[1]) Baetyliëndienst, bij D. A. Thieme te Arnhem uitgegeven, bl. 101—110.

zijn dienstknecht Jozua woonde voortdurend in die tent. (Num. XI. 16, 24, 26; XII. 4 getuigen hetzelfde.) Bij gelegenheid van de tochten der Israëlieten in de woestijn ging de *ark des verbonds vóórop* om een rustplaats voor hen uit te zoeken (Num. X. 33, Deut. I. 33) en het volk volgde dien leidsman. Die tent wordt ons geteekend als een zeer eenvoudige, de uitdrukking נָטָה die er op toegepast wordt, vindt men nergens van dien prachtigen tabernakel gebezigd, die op Gods bevel gemaakt werd. — Deut. XXXI. 14, 15 kent dien ôhel moêd ook, maar beschouwt dien volstrekt niet als het middelpunt van godsvereering. Immers XII. 4—11 wordt uitdrukkelijk gezegd, dat Israël zoodra het in Kanaän zal gekomen zijn, geen vergunning meer zal hebben om overal te offeren, waar het goeddunkt; dat men tijdens de woestijnreize zoo nauw niet toezag, wordt vergoêlijkt wegens de moeilijkheid aan dit voortdurend heen en weder trekken verbonden. In de andere serie van hoofdstukken is de zaak geheel anders gesteld. Ex. XXV. 8, Num. II staat de tabernakel in het midden des legers; in plaats van vooruit te gaan in het optrekken, moeten eerst zes stammen hunne tocht aanvaarden en straks zes volgen, zoodat tabernakel en ark in het midden komen. In plaats van een eenvoudige tent, vinden wij een prachtig gebouw, geheel en al ingericht als later de Jeruzalemsche tempel, waarbij de schrijver vooreerst vergeet, dat hij Ex. XXXV. 4 vlgg. bevel laat geven tot het bouwen van een ôhel moêd, terwijl 2 hoofdstukken vroeger (XXXIII. 7) reeds het oprichten daarvan was bericht. Verder is de voorstelling van alles wat tot dit nieuwe heiligdom zal behooren zoodanig, dat men terecht vraagt, vanwaar de bouwstoffen daartoe te midden van een arm en zwervend volk moesten komen.

Bij nauwkeurige vergelijking van de plaatsen in Ex. op den tabernakel betrekkelijk en de beschouwing van den tempel te Jeruzalem, blijkt dan ook duidelijk genoeg, dat de tabernakel eenvoudig kopy is, en nooit dan in de verbeelding van de redactoren der Moz. wet heeft bestaan. Alles wijst hierop. Vooreerst indien die tab. tijdens het bouwen van den Jer. tempel bestond, en laatstgenoemde dan eenvoudig in het groot behoefde te zijn, wat men daar in het klein had, waarom moest David dan een goddelijk voorbeeld van dien tempel hebben, zooals 1 Kron. XXVIII. 11—19 verhaald wordt; waarom moest voor dien tempel alles, tot zelfs het geringste huisraad toe, nieuw gemaakt worden (1 Kon. VII,

40—50); waarom kon het brandaltaar van den tab., volgens 2 Kron. I. 6 groot genoeg om een offerande van duizend slachtoffers te brengen, niet worden overgeplaatst? Hoe komt het dat, terwijl in het heilige van den Salomontischen tempel 10 kandelaren stonden (1 Kon. VII. 49 vlgg., 2 Kron. IV. 7; Jerem. LII. 19), maar daarentegen in den tweeden tempel na de ballingschap die 10 kandelaren vervangen waren door één eenigen met 7 armen (1 Makk. I, 23; IV. 49, 50; Josephus: B. J. V. 5, 5; VII. 5, 5 [1]), de inrichting van den Moz. tabernakel in dezen niet met eerstgenoemden, maar juist met laatstgenoemden tweeden tempel overeenstemt, of was juist een zware kandelaar van 1½ à 2 el hoog en breed, uit massief goud [2]) vervaardigd, gedurende de woestijnreis gemakkelijker te vervoeren dan 10 kleinere lampen? Wat heeft bovendien Salomo met dien kandelaar gedaan, mocht hij willekeurig het getal 7 (dat zonder twijfel toch symbolisch moest zijn) in 10 veranderen?

Waarom moesten verder in den Salomontischen tempel nog 2 Cherubim worden opgericht *ter bescherming* der ark, wanneer er reeds 2 op het deksel der heilige kist waren geplaatst? Slaat men 1 Kon. VIII. 6, 7 op, dan is er geen schijn of schaduw aanwezig van die 2 cherubs op de ark zelve, en ook uit den aard der zaak zelve is het hoogst onwaarschijnlijk, dat er ooit op die ark twee beelden gestaan hebben? [3]) Op al deze vragen laat zich geen voldoend antwoord geven, tenzij men anneme, dat de zoogenaamd Moz. tabernakel een kopy is van den Jeruzal. tempel en men daarom zooveel mogelijk in het klein heeft willen voorstellen, wat daar in het groot was uitgevoerd.

Wij worden in deze meening bevestigd, wanneer wij zien, hoe in het verhaal van de oprichting des tabernakels den schrijver gedurig de herinnering aan den Jeruz. tempel voor den geest staat. Nergens b. v. wordt er gezegd dat die tabernakel altijd in een en dezelfde richting moet staan, maar toch worden bij de plaatsing zijner verschillende deelen de namen der 4 hemelstreken genoemd, als had men met een vast gebouw te doen. (Ex. XXVI. 18, 27, 35; XXVII. 9, 11, 13; XXXVI. 23, 25; XXXVIII. 9, 11, 12, 13) en

---

[1]) Deze kandelaar met 7 armen staat op den triomfboog van Titus afgebeeld en stemt overeen met de beschrijving zoowel van Exodus als van Josephus. Winer, Real-W. *Leuchter*.

[2]) Bähr, Symb. des Mos. Cultus. I 416.

[3]) Vgl. daaromtrent mijn studie over: Baetyliëndienst, bl. 94 vlgg.

wel in deze woorden לִ׳ קֵדְמָה מִזְרָחָה, לִ׳ צָפוֹן, לִפְאַת נֶגֶב תֵּימָנָה, ja zelfs לִפְאַת יָם, uitdrukkingen die wij in Ezechiel genoegzaam letterlijk terugvinden (XLI. 11, 12; XLII. 1, 2; XLIII. 1, 4, 17; XLIV. 1, 4; XLVI. 1; XLVII. 1 vlgg. 15, 19; XLVIII. 28).

De schrijver heeft zich inderdaad zoo weinig gerealiseerd wat hij beschreef, dat hij zelfs voorschriften geeft die ten eenenmale doelloos zijn geworden. Aangezien b. v. de wanden van den Jeruz. tempel met bloemen en cherubs versierd waren (1 Kon. VI. 29, 32, 35), wilde hij dit ook op den Moz. tab. overbrengen, evenals Ezechiel (XLI. 18 vlgg.) in zijn tempel der toekomst; dit kon nu niet anders geschieden, dan door die versieringen in het onderste van de 4 gordijnen te doen weven, die over het heiligdom hingen (Ex. XXVI. 1; XXXVI. 8), maar hij zag geheel voorbij dat die versieringen daardoor geheel onzichtbaar werden, althans aan de wanden, aangezien de gordijnen *over* de berderen, waaruit de tab. was samengesteld, heen hingen (Ex. XXVI. 12, 13). Mocht men wellicht meenen, wat in strijd is met het verhaal zelf, dat het onderste gordijn als het kostbaarste aan de binnenzijde hing, zoo vraagt men te recht, waarom dan de berderen met goud overtrokken moesten zijn (Ex. XXVI. 29), een verkwisting, waartoe in dat geval hoegenaamd geen reden bestond. Het eenige wat nu van dit kostbare gordijn te zien bleef, was tegen de zoldering van het heiligdom en daarvoor had men — zoo mijn berekening juist is — geen 10, maar hoogstens 3½ gordijn noodig gehad (XXVI. 1).

Het schijnt haast overbodig hier nog meer argumenten bij te voegen, ik wil alleen herinneren, dat ook de taal van de geïncrimineerde HH. uit Exodus ons gedurig aan de jongste schrijvers van den O. T. Kanon. herinnert [1]). Uitdrukkingen als זָהָב טָהוֹר (*zuiver goud*) חֹשֵׁב (in den zin van *kunstenaar*) en חֹשֵׁב מַחֲשָׁבוֹת (in den zin *van kunstwerken uitdenken*), קֹדֶשׁ קָדָשִׁים zonder art., als adjectivum gebruikt, vindt men uitsluitend in de allerlaatste Hebr. literatuur terug, bepaaldelijk in Ezechiël en de Kronyken. Ook het woord כַּפֹּרֶת komt in de oudere deelen van den Pentateuch niet voor (z. Knobel op Ex. XXV. 17) en in de overige boeken des O. T. alleen 1 Kron. XXVIII. 11, terwijl het toch zonder-

---

[1]) Ik heb hier alleen kortelijk geresumeerd wat men o. a. bij Graf: die Geschichtl. Bücher des A. T. S. 57—66 meer uitgebreid vinden kan, waar ook de noodige bewijsplaatsen te vinden zijn.

ling genoeg zou zijn, dat dit bij de beschrijving van den Jeruz. tempel was nagelaten, aangezien aan dit verzoendeksel in de daarop betrekkelijke plaatsen van den Pentateuch zulk een hooge waarde wordt toegekend [1]), wanneer althans werkelijk die tabernakel anterieur was aan den tempel. Dit is nog te onwaarschijnlijker, omdat volgens de oudste voorstelling van den ôhel moêd Jahveh, als hij tot Mozes spreken wil, niet op het deksel der ark tot hem komt, maar integendeel tot den deur der tent nadert, gehuld in een wolkkolom (Ex. XXXIII. 7—11), een denkbeeld, dat wij ook bij de oprichting van Salomo's tempel terugvinden, want — zoo wordt ons daar verhaald — de heerlijkheid van Jahveh vervulde het huis zoodanig, dat de priesters nauwelijks konden staan van wege de wolk.

De slotsom van dit alles kan dus moeilijk een andere zijn dan deze: Israël voerde bij zijn verovering van Kanaän de ark des verbonds met zich mede, die ark werd neêrgezet, waar men slechts een goede gelegenheid daartoe aantrof, hetzij in een woning, hetzij in een tent; vooral als die ark — wat herhaaldelijk plaats had — werd medegenomen in den strijd, spande men daarvoor buiten de legerplaats een tent, die dan ôhel moêd genaamd werd en werwaarts men heenging, hetzij om vergaderingen te houden, hetzij om tot Jahveh te offeren en te bidden. Dien ten gevolge had die ark geen vaste verblijfplaats, en stond zij bij gelegenheid ook al te Silo, zij was wellicht even zoovele malen elders te vinden. De ôhel moêd was geen vaste tent aan die ark verbonden, men kon daartoe iedere tent kiezen, onverschillig welke, en bij gebrek aan een tent, of wanneer zich daartoe een bijzonder geschikte plaats aanbood, haar nederzetten in de woning van een der ingezetenen. Dit duurde tot op David, die het eerst voor die ark een vaste verblijfplaats te Jeruzalem koos, maar in wiens dagen zij nog herhaaldelijk werd medegevoerd in den oorlog. Eindelijk na het bouwen van den Salomontischen tempel werd zij voor goed in het heilige der heilige nedergezet, en bleef daar tot op de Babelsche gevangenschap.

Geheel buiten verband met die ark, ontstond er te Silo, hetzij tijdens de Richteren, hetzij m. i. in de dagen van Samuel of Saul een heiligdom, een tempel, waar Jahveh door

---

[1]) Vgl. Bähr, Symb. etc. I. 387 ff. „Sie (die Capporeth) ist der Centralpunkt göttlicher Gegenwart und Offenbarung," zegt hij o. a.

een geregelde priesterschap waarschijnlijk als de onzichtbare gediend werd.

Dit heiligdom kon wel nooit met Jeruzalem rivaliseren, aangezien het daartoe veel te klein was, maar had toch beteekenis genoeg om niet geheel te worden voorbijgezien. Het was het eenige heiligdom in het Noordelijk rijk, dat genade kon vinden in de oogen der Judeesche profeten, dezen miskenden de zuiverder eeredienst niet, die daar gevierd werd, en toen daarom, tijdens den Assyrischen oorlog Silo tegelijk met zijn heiligdom verwoest werd, beschouwde men ook te Jeruzalem dit onheil als een calamiteit, als een slag aan de ware godsdienst toegebracht.

Toen daarom later, tijdens en na de Babelsche gevangenschap, de gedachten zich naar de toekomst wendden en men van Israëls terugkeer naar het land zijner vaderen zich de schoonste droomen voorspiegelde, toen trouwe voorstanders van de wet het volk zochten te hervormen naar hun ideaal, werd dit ideaal zoowel in de toekomst geschilderd door Ezechiël, als in het verleden gezocht door de redacteuren van den Pentateuch. Wilde men aan Israël een voorbeeld ter navolging geven, dan moest de Moz. tabernakel met zijn eeredienst wel de prototype worden van hetgeen men thans behoorde te bezitten. Zoodoende werd de bestaande of begeerde inrichting in de verre oudheid verplaatst en ontstond de beschrijving van de godsdienstvormen in de woestijn, die volmaakt in harmonie was met het tegenwoordige, maar in zonderlinge tegenspraak met de geschiedenis. Aangenomen eenmaal, dat die Mozaïsche tabernakel tijdens de verovering van Kanaän reeds het middelpunt van godsvereering was, zoo kon hij gedurende de eeuwen, die van Jozua tot op Salomo waren verloopen, nergens beter gestaan hebben dan te Silo. Silo was van oudsher niet alleen de legerplaats van Israël geweest, maar het was ook tot op de laatste tijden zoo bekend als een plaats waar Jahveh op geestelijke wijze werd gediend, en de zekerheid die men o. a. uit Jeremia kon putten, dat Jahveh daar zijn woning gehad had, eer nog de Jeruz. tempel was opgericht, maakte dat Silo werd voorgesteld als in het onafgebroken bezit gebleven van de erfenis door Mozes nagelaten.

Voor onze beschouwingen van de geschiedenis der godsdienst in Israël, heeft het bestaan van een tempel te Silo echter nog een andere beteekenis, dan alleen om ons een helderder inzicht te geven in de wijze, waarop de Pentateuch zich gevormd heeft.

Vindt mijne meening, dat die tempel niet ouder dan Samuels leeftijd zijn kan, erkenning, dan is de oprichting van dit heiligdom een bewijs te meer voor de stelling, dat Israëls religieuse ontwikkeling eerst in de eeuw van Samuel en Saul begint en er voor die dagen nog geen sprake kan zijn van geloovige Jahvehvereerders in den zin der latere profeten. Doch dit daargelaten, want dit punt durf ik niet ten stelligste affirmeren, is het bestaan en de langdurige instandhouding van den Silonischen tempel een bewijs, dat de religieuse ontwikkeling van Israël in het Noorden niet minder krachtig is vooruitgegaan dan in het Zuiden. Deze beweering volgt onmiddellijk uit ons geheele betoog. Was de Silonische tempel van dien aard, dat Jeruzalems profeet, Jeremia, daarin een waardig voorganger zag van het godshuis, waarin hij zelf Jahveh kwam aanbidden, werd de ondergang van dien tempel door de geloovige Jahvehvereerders in zijn tijd dus ernstig betreurd, had Silo zooveel beteekenis verkregen, dat de latere schrijvers (o. a. die van het boek Jozua) die stad voorstelden als de eerste waar Jahveh gewoond en zijn tabernakel had doen oprichten, zoo moeten wij aan het Noordelijk rijk geen minder beteekenis toekennen dan aan Juda, waar het de vraag geldt naar Israëls godsdienstige ontwikkeling.

Weinig reden bestond er voor Jeruzalem om zich zoo hoog te verheffen, wanneer de Salomontische tempel, wel niet in uiterlijke pracht, maar wat den geest en de strekking betreft, zulk een waardig tegenhanger had in Silo. Merkwaardig is het dan ook, dat het denkbeeld van een eenige plaats der aanbidding, in Deuteronomium zoo sterk op den voorgrond gesteld, niet opkwam voor en aleer de Assyrische overheersching Silo voor goed had vernield. Natuurlijk kon men onmogelijk dat denkbeeld ten uitvoer leggen, zoolang Silo dat op hooger oudheid boogde, en welks eerdienst geen lager vormen dan die van Jeruzalem had, nog in wezen was. Is het dus een bloot toeval, dat Hizkia, in wiens dagen de verwoesting van Silo moet hebben plaats gegrepen, als de eerste genoemd wordt, die een poging deed om alle onwettige Godsvereering af te schaffen en de gansche eerdienst te concentreren te Jeruzalem? Moest niet de omstandigheid, dat Silo vernield was en Jeruzalem dus a. h. w. alleen overbleef, de goedgezinden met dubbele kracht aan dit heiligdom verbinden?

Doch genoeg, want ik zou mij niet gaarne blootstellen aan den

schijn van op het eenmaal gegeven thema door te fantazeren [1]). Herinneren wij ons slechts, dat de oudere gedeelten van den Pentateuch nog niet spreken van één eenig centraal heiligdom en met name in het Bondsboek (Ex. XX: 24) aan den Jahvehdienaar vergund wordt op elke plaats, waar Jahveh zijns naams gedachtenis stichten zal, hem een altaar te bouwen, dan wordt ons dit in verband met het bovenstaande des te meer natuurlijk en mogen wij veilig beweeren, dat onder die plaatsen Silo niet de minste mocht heeten.

De verwoesting van Silo moet dan ook mede oorzaak zijn geweest, dat de oude vrijheid van eerdienst langzamerhand meer werd tegengegaan, en als zoodanig kunnen wij die verwoesting betreuren, daar het voortdurend bestaan van dit heiligdom een heilzaam tegenwicht zou hebben gevormd tegen den geest van centralisatie, die later in Farizeïsme ontaard zulke wrange vruchten heeft gedragen. Immers zoolang Jeruzalem zelfs in het oog van den vroomsten Jahvist, wat zijn ouderdom betrof, nog altijd een minder eerwaardig karakter moest dragen dan zijn mededinger, zoolang de dienst van Jahveh, ook in zuiveren vorm niet noodzakelijk verbonden was aan de ark des verbonds, zoolang ook buiten de wettelijke voorschriften, waaraan de priesterschap zich meer en meer begon te binden en waarin de oude profetische geest eindelijk geheel versmoord werd, een Gode welgevallige eerdienst kon plaats hebben — zoolang was een van de schoonste voorwaarden aanwezig, waaruit een zuivere en tegelijk vrije godsdienst kon ontstaan. Dat bij de noordelijke profeten Elia, Elisa enz. nergens een spoor voorkomt van bijzondere gehechtheid aan Jeruzalem, vindt wellicht — niet uitsluitend, niet grootendeels zelfs, maar — eenigermate ook zijn grond in het bestaan van een Silonisch heiligdom. Wij vinden althans een van de noordelijke profeten Ahia aan Silo verbonden (1 Kon. XI: 29; XIV: 2). Het Noorden dat zulk een tempel kon oprichten en in stand houden, was zoo verbasterd niet, als de zuidelijke schrijvers ons willen doen voorkomen, en al wil ik aan Silo niet

[1]) Ik zou gaarne b. v. nog willen vragen, of de zoogenaamde verwerping van het hoogepriesterlijk geslacht Ithamar en de verheffing van dat van Zadok ook in de verwoesting van Silo kan gelegen zijn, en de priesters uit het eerstgenoemde stamhuis, waaronder Eli behoorde, juist daarom in een zwart daglicht werden gesteld, omdat zij beschouwd werden als door Jahveh gestraft.

zooveel beteekenis toekennen als aan zijn Jeruzalemschen mededinger toekwam, zonder twijfel mogen wij aan dit heiligdom genoeg gewicht hechten, om te meenen, dat het niet alleen Jeremia's sympathie kon opwekken, maar ook bij de overige goedgezinden in Israël belangstelling moest vinden. Bij een volledige beschouwing van de religieuse ontwikkeling, die Israël onder de koningen heeft trachten te bereiken, kan — dit moge wij als wettige conseqnentie van ons resultaat aannemen — de tempel van Silo niet worden voorbijgezien [1]).

Heinenoord. H. Pierson.

---

[1]) Bovenstaand opstel was reeds in handen der redactie toen in het voorgaande nummer van dit tijdschrift Dr. Oort zijne opmerkingen mededeelde over de tempels te Dan en te Bethel. Het is hier de plaats niet daarop in bijzonderheden terug te komen. Slechts één enkel punt moet ik releveeren, daar het op de boven besproken onderwerpen van toepassing is. Bl. 288 kent Dr. O. de woorden in Richt. XVIII. 20 עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ aan een interpolator of omwerker toe en verstaat de uitdrukking in vs. 31 כָּל־יְמֵי הֱיוֹת בֵּית־הָאֱלֹהִים בְּשִׁלֹה van den *terminus a quo*, niet *ad quem*. Voor eerstgenoemde beweering verwijs ik naar het boven geschrevene op bl. 16, 17, te meer omdat Dr. O. zijne meening volstrekt niet motiveert. Wat het tweede betreft, komt mij deze opvatting onjuist voor. Men sla plaatsen op als 1 Sam. XXII: 4, waar wij lezen dat David zijne familie bij den koning van Moab bracht, bij wien zij bleven כָּל־יְמֵי הֱיוֹת־דָּוִד בַּמְּצוּדָה, dit zal toch wel *terminus ad quem* mogen zijn. Ook 1 Sam. I: 28 kan men הָיָה wel niet anders dan als futurum opvatten, eveneens Num. IX: 18; Deut. IV: 10; XII: 1; XXXI: 13; 1 Sam. XX: 31, terwijl het Num. VI: 6; Levit. XIII: 46; 1 Sam. XXV: 7, 15, 16 eenvoudig een tijdduur aangeeft, natuurlijk tusschen een *terminus a quo* en een *t. ad quem* besloten, maar zonder dat bepaald een van die termini op den voorgrond wordt geplaatst. De opvatting van Richt. XVIII: 30 kan dus nooit uitsluitend zijn als van *terminus a quo*, maar veeleer: òf „zoolang als, al de dagen dat" òf „tijdens het heiligdom te Silo stond." Ware de *terminus a quo* bedoeld, men zou hebben geschreven מִיּוֹם of מִיָּמִים of iets dergelijks, zooals gedurig voorkomt.

DE NIEUWERE THEOLOGIE TEGENOVER NATURALISME EN SUPRANATURALISME.

NAAR AANLEIDING VAN

A. PIERSON, *Gods wondermacht en ons geestelijk leven.*

„Geen christelijke vroomheid zonder supranaturalisme. Ons naturalisme is met christelijke vroomheid onbestaanbaar.” Aan de ontwikkeling en verdediging van deze tweevoudige stelling heeft de heer Pierson het grootste gedeelte gewijd van zijn jongste, hierboven vermeld geschrift. De vragen en verschilpunten alzoo op nieuw door hem ter sprake gebracht, zijn van zoo veelomvattende strekking en daarbij zoozeer aan de orde, dat het niet schaden zal indien zij van verschillende zijden worden toegelicht. Daartoe wensch ik een kleine bijdrage te leveren.

Trachten wij vóór alles naar een juiste opvatting van de zaken waarover wij handelen.

In de eerste plaats dan: wat hebben wij te verstaan onder hetgeen Pierson noemt, „ons naturalisme?”

„Naturalisme,” heet het „is de erkenning dat er niets kan gevonden worden, waarvan de naaste oorzaak niet in het heelal der eindige dingen aanwezig is.” Ofschoon ik de wijze van uitdrukking niet zeer gelukkig vind, zouden wij het hier beweerde — mits dat „niets” bepaald worde tot de sfeer der eindige dingen en voorts de noodige nadruk worde gelegd op het woord „naaste” — als gemeen eigendom kunnen aanvaarden. Hier en meermalen zou men kunnen meenen dat P. met den term „naturalisme” niet anders bedoelde dan de groote onderstelling, waarvan geheel de nieuwere wetenschap uitgaat en die dus ook door de moderne theologie niet verloochend mag worden, de

onderstelling dat alle waartenemen verschijnselen in een onverbrekelijken samenhang begrepen, aan een onveranderlijke wereldorde onderworpen zijn, zoodat nergens te denken valt aan het ingrijpen van een bovennatuurlijke macht, m. a. w. van een bovenordelijke willekeur. Die onderstelling wordt metterdaad en zonder voorbehoud door de moderne theologie aanvaard. Daarom weet zij van „geen andere werkzaamheid Gods dan die zich openbaart in de werkzaamheid der natuur," erkent zij „geene daden Gods die buiten het verband der eindige dingen zouden omgaan." Mocht het blijken dat zij aan deze grondstelling nogtans ontrouw wierd, men zou alle recht hebben haar deswegens te interpelleeren, en wij zullen dan ook voornamelijk te onderzoeken hebben, wat er van die beschuldiging zij. Vooraf dient echter wèl opgemerkt te worden, dat P. der moderne theologie, om haar met zich zelve in strijd te brengen, vrij wat meer en nog geheel iets anders toedicht dan de genoemde onderstelling. Het naturalisme toch, dat het gemeenschappelijk uitgangspunt heeten moet, blijkt, zooals de naam reeds verwachten doet, naar de opvatting van den schrijver, eene wijsgeerige theorie te zijn die door ver de meeste modernen nimmer omhelsd of zelfs met nadruk afgewezen is; eene wijsgeerige theorie die, schier uitsluitend bouwende op de erkenning van het causaalverband, aan 's menschen innerlijke bewustheid alle recht van medespreken (let wel: niet van tegenspreken alleen, maar van medespreken) meent te moeten ontzeggen; die, alleen natuurnoodwendigheid erkennende en God volstrekt met de natuur vereenzelvigende, het christelijk theïsme reeds a priori buitensluit; die, ofschoon van een „doel" sprekende, twijfelachtig stelt of dat terecht geschiedt; die tusschen ethisch en physisch geen onderscheid schijnt te kennen, van een zedelijke bestemming niet hooren wil, de begrippen van plicht en zonde voor zinledig moet verklaren, alzoo voor ethiek geene plaats meer laat, enz. enz. Dat dit naturalisme met christelijke vroomheid onbestaanbaar is behoeft voorwaar geen betoog. Ja, indien P. nog voor zijne rekening neemt wat hij ten vorigen jare schreef: „voor mij is godsdienst uitsluitend de in de praktijk zich openbarende bewustheid van een wederkeerige, persoonlijke, zedelijke betrekking tusschen den Schepper en het schepsel," [1]) dan zou het, naar

[1]) *De mod. richting en de christ. kerk,* bl. 42.

zijn eigen oordeel, met godsdienst in 't gemeen onbestaanbaar zijn. Nu staat het den heer Pierson volkomen vrij dit naturalisme het zijne te noemen; maar het staat hem niet vrij het aan alle modernen optedringen om er zich dan over te gaan ergeren dat zij er zoo weinig getrouw aan zijn. Het staat hem te minder vrij, dewijl deze „wijsgeerige theorie," zooals zij door P. wordt voorgedragen, ook uit zuiver wijsgeerig oogpunt beschouwd, al zeer weinig bevredigends heeft, althans waar de behoefte om één geheel te zijn — gelijk P. van zichzelven beweert — onweêrstaanbaar is geworden. Wat toch te denken van eene wijsgeerige theorie, die ter eener zijde tot het positivisme overhellende, aan de innerlijke bewustheid alle recht van medespreken ontzegt en de beoefening der metaphysica aan anderen wil overlaten, en dan toch weder, „in verband met onze godsdienstige aandoening, een absoluten Wereldgeest predikt voor wien wij onwillekeurig aanbiddend nederknielen?" De waarneming der verschijnselen alleen kan ons nooit tot de erkenning van een absoluten Wereldgeest brengen; deze kan slechts het postulaat zijn van ons denken. Maar waarom dan een postulaat van ons denken zoo gereedelijk toegelaten, waar de postulaten van ons zedelijk bewustzijn niet in aanmerking mogen komen? En wederom: indien onze innerlijke bewustheid geen recht van medespreken heeft, waarom heeft onze godsdienstige aandoening dan toch weêr wel dat recht? Heeft zij het niet, doet zij ons ja „onwillekeurig" nederknielen, maar moeten wij, tot bezinning gekomen, dat onwillekeurig bedrijf toch inderdaad onverstandig noemen, mij dunkt, men zou dan beter doen met het natelaten niet alleen, maar het ook in naam der wijsgeerige theorie eens voor goed te veroordeelen. Dit schijnt echter weder niet geoorloofd te zijn. De godsdienst wordt nog altijd op velerlei wijs gehonoreerd. Maar is dit dan nu een standpunt waarop men zich één geheel kan gevoelen?

Wil ik er den heer Pierson een verwijt van maken dat hij nog geene wijsgeerige theorie heeft gevonden, die aan al de termen van het groote probleem gelijkelijk recht laat wedervaren en hem de oplossing zoo goed als in handen geeft? Waarlijk niet! Waar is de eenigszins dieper denkende mensch, die dàt meent gegrepen te hebben. Wil iemand ten aanzien der hoogste levensvragen tot elken prijs tot een einde komen, hij zal dan wel niet beter kunnen doen dan ze afte-

snijden, door eerlijk en verklaard positivist te worden. Zoo blijft hem op het gebied der waarneming nog een onafzienbaar veld van onderzoek, waarvan hij niet behoeft te worden afgetrokken door een onvruchtbaar gemijmer over den oorsprong en het verband der verschijnselen, over den zin en het doel van wereld- en levensloop, aangezien hij al die dingen met een rustig „daarvan weet ik niets" ter zijde kan stellen. De heer Pierson blijkt hiertoe in menig opzicht nog niet geneigd te zijn. Nog eens, ik wensch hem ook hiervan in het allerminst geen verwijt te maken. Maar wel komt het mij voor, dat, terwijl hij nu blijkbaar geslingerd wordt tusschen een Spinosistische en een positivistische wereldbeschouwing, met misschien nog een zekere aesthetische daarnevens, het komt mij voor, zeg ik, dat het hem kwalijk voegt zich nu reeds aantestellen als ware hij verder gekomen dan ieder ander, zoodat hij niet nalaten mag zijn broeders den weg te wijzen, zijn broeders die de behoefte om één geheel te zijn nog te weinig heeten te gevoelen — waarom? omdat zij het door P. aangeprezen naturalisme niet met hem tot hun eenig uitgangspunt nemen.

„De behoefte om één geheel te zijn, om niets te zeggen dat wij speculatief voor ons zelven niet waar kunnen maken, die behoefte kan onwederstaanbaar en alles overweldigend zijn.

Maar die behoefte is — misschien gelukkig — niet algemeen. Dit stemt tot toegevendheid.

Zoo verklaar ik mij den inwendigen vrede van vele moderne leeraars."

Inderdaad! deze phrasen geeft P. ons te lezen. En wie zijn het al zoo die zich in zijn genadige toegevendheid mogen verheugen? Ik behoef de namen van hen die hier mede het eerst in aanmerking komen niet op te sommen. Toch lust het mij in herinnering te brengen, dat onder deze sukkelaars, deze halven, ook een man behoort als Hermann Lotze, die zich aan het einde van zijn Mikrokosmus dus uitspreekt: „Keinerlei wesenlose, unwirkliche und dennoch an sich ewig gültige Nothwendigkeit ist früher als das erste Wirkliche, sondern das Wirkliche, welches die lebendige Liebe ist, entfaltet sich in die Eine Bewegung, die dem endlichen Erkennen sich in die drei Seitenkräfte des Guten, welches ihr Ziel ist, des Gestaltungstriebes, der es verwirklicht, und der Gesetzlichkeit zerlegt mit welcher dieser die Richtung nach seinem Zwecke innehält." Hij laat er terstond

op volgen, dat het onmogelijk is van deze gedachte een wetenschappelijk voleindigde bewijsvoering te geven, maar dit verhindert hem niet haar vast te houden en te verkondigen als de kern zijner overtuiging. Zeker, zij zou dat niet kunnen zijn indien ook hij niet aan de „Weltansicht des Gemüths," zooals hij het noemt, een niet te betwisten recht en plaats toekende. Zoo komt hij niet zelden tot beweringen, die hem bij P. misschien een dubbele mate van toegevendheid zouden doen behoeven. Gelukkig dat zij hem verzekerd is!

Waarlijk, men moest bedenken dat men door diergelijke uitingen van ijdele hooghartigheid wel minkundigen kan verbijsteren, maar bij anderen zijn eigen degelijkheid slechts in verdenking brengt; zij getuigen niet van ernstig onderzoek en zij bevorderen het niet; ernst maakt bedachtzaam en nederig.

Ik kom nu tot de beschuldiging van P., om wier beantwoording het mij hoofdzakelijk te doen is, dat namelijk de moderne theologie, voorzoover zij als theïsme met christelijke vroomheid in overeenstemming beweert te zijn, noodzakelijk supranaturalistisch moet wezen en alzoo haar eigen beginselen zou verloochenen. Laat ons zien wat hiervan zij.

Allereerst dient ook het supranaturalisme juist omschreven te worden. P. beschrijft het als „de erkenning van een tegenstelling tusschen een bovennatuurlijke en een natuurlijke orde van dingen, welke beide orden door goddelijke interventie in zeker verband worden gebracht." Hiermede kunnen wij ons vereenigen. Zoo is het dan ook onzes inziens supranaturalistisch, te meenen dat er daden Gods zijn die buiten het verband der eindige dingen omgaan. Maar is het ook supranaturalisme, te stellen dat Gods werkzaamheid niet volstrekt samenvalt met de werkzaamheid der natuur? Ja en neen, al naar die woorden verstaan worden. Ja, indien de bedoeling is dat wij nog een andere werkzaamheid Gods zouden te erkennen hebben dan die zich openbaart in het groot geheel der verschijnselen. Deze meening achten ook wij een valsche. Wij stemmen gereedelijk toe: de wereldorde is slechts een andere benaming voor de onveranderlijke wijze waarop God werkt. Maar geen supranaturalisme is het, de onderscheiding te handhaven tusschen God en de natuur, tusschen dien die werkt en datgene wat en de wijze waarop hij werkt; geen supranaturalisme, iedere voorstelling af

te wijzen waardoor de werkzaamheid Gods en de werking der natuur alzoo vereenzelvigd worden, dat de natuur het één en het al zou zijn, dat er dus niets anders zou wezen dan — want dit bedoelen wij als wij van „natuur" spreken en aan het woord zijn natuurlijke beteekenis niet ontnemen — niets anders dan het samenstel der verschijnselen, als welks grond van bestaan dan slechts een volstrekt onverklaarbare en niets verklarende, een rede- en willelooze noodwendigheid ware aan te geven. Neen, op deze wijze zou door eene schijnbaar onschuldige omschrijving, onder den naam van supranaturalisme, tegelijkertijd het geloof in den levenden, persoonlijken God ter zijde worden gesteld. En nog eens, dit geloof is geenszins supranaturalisme: immers het eischt geenerlei goddelijke interventie; het stelt niet boven de bestaande wereldorde nog een andere hoogere; het wil slechts erkend hebben, dat de bestaande wereldorde haren grond heeft in het wezen en den wil van den alles alzoo ordenenden God, erkend dat geen enkel verschijnsel zijn volkomen verklaring vindt in den samenhang der dingen, aangezien die samenhang zelf volstrekt onverklaarbaar blijft buiten het geloof in het allesbezielend en allesomvattend leven en werk des Oneindigen; terwijl het voorts dien Oneindigen erkent als de eeuwige Liefde, krachtens wier wezen en krachtens wier wezen alléén al het noodzakelijke noodzakelijk is. Zoo blijft er dan ook wel zekerlijk plaats, en al wederom buiten alle supranaturalisme, voor de erkenning van een zedelijke, persoonlijke en in dien zin rechtstreeksche betrekking tusschen God en het individu; wel te verstaan, niet alzoo alsof God ooit op iemand zou werken buiten den natuurlijken samenhang der dingen om; maar waar God wordt erkend als de alles en in alles werkende Geest, wordt tevens erkend dat hij als de alomtegenwoordige, in en door zijne middellijke werkingen, aan alle daarvoor vatbare wezens zichzelven te kennen, zijne liefde, zijne nabijheid te ervaren kan geven. Wel is waar, het geheel staat tot elk zijner deelen in geene betrekking dan door middel van al de overige deelen; maar de oneindige, het heelal bezielende Geest, is, als Geest, in de ongedeelde volheid zijns wezens en levens al wat door hem is en leeft nabij, en de eindige geest kan in zijn werk zijnen wil, in zijnen wil zijne liefde, in zijne liefde Hemzelven ontwaren en ontmoeten. Dat dit te erkennen een levensvoorwaarde is, zoo niet van alle, dan toch zeker van de christelijke vroomheid,

lijdt, dunkt mij, geen twijfel. Maar ook ligt er in deze erkenning, altoos mits zij met geen onzuivere voorstellingen vermengd worde, geenerlei supranaturalisme.

Alzoo dan, ook aan het supranaturalisme worde geen wijdere beteekenis gegeven dan die het wettiglijk heeft; het blijve bij de eerst vermelde omschrijving; terwijl dan moet blijken of het moderne theïsme inderdaad en onvermijdelijk met dit euvel besmet is. De heer P. beweert dat en brengt daartoe drieërlei ter sprake: het geloof aan 's menschen zedelijke bestemming, de zonde en het gebed.

Indien iets een kenmerk mag heeten van de christelijke vroomheid, dan is het zeker het op den voorgrond stellen van het geloof aan 's menschen zedelijke bestemming. Het Christendom — het is zijn onvergankelijke roem — is bij uitnemendheid een zedelijke godsdienst, die zijn uitgangspunt nemende in het zedelijk zelfbewustzijn, geen hooger wit ons weet voor te houden dan de verwezenlijking der zedelijke eischen. Ook de verkondiging van Gods Vaderliefde bedoelt geenszins troost te schenken in zinnelijke nooden, tenzij dan voorzoover die troost een uitvloeisel is van dit ééne dat zij bedoelt: het toeverzicht te wekken dat het godsrijk komen, de gerechtigheid zegevieren zal. Dat dit zedelijk karakter der christelijke vroomheid haar ook de beteekenis en waarde van het individu te hooger doet stellen, spreekt van zelf. Waar de zedelijke roeping wordt erkend geldt terstond een veel hoogere wet van ontwikkeling dan waar nog slechts sprake is van de exemplaren eener soort. Een zedelijke bestemming onderstelt persoonlijkheid; wij mogen haar met anderen gemeen hebben, wij hebben haar niet tenzij wij haar persoonlijk te verwezenlijken hebben. Het gevoel van afhankelijkheid wordt hier dan ook verheven tot een gevoel van vrije, zelfgewilde afhankelijkheid, van betrekking tot, en verwantschap met den Oneindige. De mensch gaat zich Gods kind, Gods medearbeider gevoelen.

Wij komen hier op het terrein waarop de heer P. zegt zijne wederpartij nog altijd met eenig vertrouwen af te wachten. Ik twijfel echter of velen onder die wederpartij lust zullen gevoelen hem op dit terrein te gaan bestrijden, zoolang hij niet toont zijne beweringen ernstiger dan tot dusver overwogen te hebben. Waar de zedelijke verplichting op ééne lijn wordt geplaatst met

physische bepaaldheid, de verhouding van 's menschen geestelijk levensbeginsel tot zijn ideaal voetstoots gelijk gesteld met die van de bloesem tot de vrucht, ja zelfs van water tot wijn, zonder dat van de zich hiertegen opdringende bedenkingen met een woord wordt gerept, veelmin een poging beproefd om die op te lossen, daar blijkt, dunkt mij, een oppervlakkigheid van behandeling die juist niet uitlokt tot discussie. Wil iemand al de zedelijke beseffen en begrippen voor illusoir verklaren, zonder die verklaring met een schijn van bewijs te motiveeren, men kan het anderen niet euvel duiden indien zij zich voorshands vergenoegen met van die psychologische aberratie kennis te nemen.

Ik wensch dan ook slechts stil te staan bij hetgeen hier in meer bepaalden vorm als blijk van supranaturalisme tegen de godsdienstige overtuiging wordt aangevoerd.

„De mensch, ieder mensch is bestemd tot zedelijke volkomenheid; elk individu heeft een absoluut-ideale bestemming en zal die zeker bereiken." Zoo luidt, volgens P., de uitspraak des geloofs. Allereerst een bedenking tegen de wijze van uitdrukking. „Een absoluut-ideale bestemming," wat deze zegswijze beteekenen moet erken ik niet wel te begrijpen. Zij kan toch wel niet bedoelen dat de mensch bestemd is om de absolute volmaaktheid te verwezenlijken? Dat God-alleen absoluut volmaakt is, dat de volmaaktheid bij een eindig wezen altijd een relatieve blijft, is te duidelijk om herinnering te behoeven. Wil zij te kennen geven dat 's menschen verplichting om naar het zedelijk ideaal te streven een volstrekte is, eene die alle andere onvoorwaardelijk moet beheerschen? Dan is het bedoelde juist, maar de uitdrukking duister. Wij vertolken dus de uitspraak des geloofs met eenige correctie aldus: de mensch, ieder mensch is, als een tot God geschapene, bestemd en geroepen tot een eindeloos voortgaande zedelijke ontwikkeling; bestemd en geroepen om het zedelijk ideaal altijd klaarder te onderscheiden en altijd beter te verwezenlijken. Gods liefde is het die hem daartoe formeerde, en, zoo zeker deze liefde een onveranderlijke en getrouwe is, zoo zeker zal zij haar werk voleindigen. Hiertegen nu komt P. op, met de bewering, dat dit geloof niet bestaan kan zonder de supranaturalistische onderstelling dat God desgevorderd buiten den samenhang der natuurkrachten, dat wil dus in dit geval zeggen, buiten de zedelijke wereldorde om,

den mensch tot die zedelijke bestemming leiden zal; immers, of de orde der dingen zelve medebrengt dat de mensch die bestemming verwezenlijke, „hiervan," heet het, „weten wij niets." Neen zeker, wij weten dat niet bij wijze van exacte wetenschap; wij weten dat niet buiten het geloof. Maar het geloof, het geloof is juist de verzekerdheid dat wij, niet desnoods ten koste van, neen, maar krachtens de zedelijke wereldorde-zelve zullen worden wat wij moeten worden. Afgezien van het geloof en de motieven des geloofs blijft ons slechts over met P. te erkennen, dat het eindresultaat der vereenigde werking van de krachten die onze zedelijke ontwikkeling bepalen, niet te voorspellen is, ja misschien onvermijdelijk tot een toestand zal voeren, dien wij, het gewone spraakgebruik volgende, zedelijke verdorvenheid plegen te noemen. Maar wie gelooft, meent juist op grond van onafwijsbare indicatiën dat eindresultaat wel te kunnen voorspellen; niet, geenszins door de onderstelling van een goddelijke interventie, maar aldus: geloovende erkennen wij in het „gij moet" onzer conscientie den diepsten eisch van ons wezen en in dien diepsten eisch van ons wezen de openbaring van het doel waaraan geheel de orde der dingen, voor zooveel ons betreft, dienstbaar is en ook daar dienstbaar zal blijken waar dit nu nog verborgen is. Te gader erkennen wij, de man der positieve wetenschap en de geloovige, in de door ons waar te nemen wereld een onmetelijk mechanisme dat naar onverbrekelijke wetten werkt; doch als geloovigen meenen wij, wij die zelven, maar als zelfbewuste wezens, in dat mechanisme begrepen zijn, wij meenen krachtens onze waardeerende vermogens en wel met name in de postulaten onzer zedelijke bewustheid, eene natuurlijk niet volledige maar voor ons voldoende aanwijzing te hebben van den zin en het doel van het geheel; wij zeggen: dat doel is de verwezenlijking van het hoogste goed, van het ideaal waarvan ons ideaal een afschijnsel is, en wij, wij zijn geroepen om dat hoogste goed voor ons deel en in onze mate, maar in altoos klimmende mate, te helpen verwezenlijken. Hoe komen wij aan die verzekerdheid? Nog eens, wij hebben haar niet als resultaat van waarneming; wel vinden wij op het gebied der waarneming veel dat haar steunt en onder veel dat haar oogenschijnlijk weêrspreekt, toch niets dat ons dwingt haar op te geven; maar wij hebben haar krachtens den ontwikkelingsdrang onzer geestelijke natuur, die het ons on-

mogelijk maakt de zedelijke eischen niet te huldigen als de hoogste en allesbeheerschende, waarin wij even zoovele godsgetuigenissen vernemen aangaande onze bestemming en onze toekomst. Kan iemand deze verzekerdheid niet tot de zijne maken, — over het recht van dit geloof hebben wij thans niet te handelen. De vraag is alleen of het eenigerlei supranaturalistische onderstelling in zich sluit. Ik meen dat het tegendeel voor oogen ligt.

Over het recht van het godsdienstig geloof zelf, zeide ik, hebben wij thans niet te handelen. Toch komt P. op dit gebied en alzoo ook buiten het door hem aanvankelijk gestelde kader, waar hij de zonde ter sprake brengt. Immers wat hierover gezegd wordt heeft de strekking, niet om het verholen supranaturalisme van het moderne theïsme aan het licht te brengen, maar om aan te toonen dat het geloof in Gods liefde, al mocht het ook geen supranaturalisme in zich sluiten, toch onbestaanbaar is wegens het voorhanden zijn der zonde.

„Een God die wil dat ik één oogenblik zondig ben, is geen liefde, is geen Vader," — deze bewering wordt met veel emphase vele malen herhaald.

Laat mij in de eerste plaats opmerken dat men met geheel hetzelfde recht zou kunnen zeggen: „een God die wil dat iets leelijk, dat iets onvolkomen, dat iets eindig zij, is de Volmaakte, is de Oneindige niet." Toch predikt P. den absoluten Wereldgeest. Dus is er volgens hem, niet alleen geen aesthetiek zoomin als ethiek — dit is nog betrekkelijk weinig — maar er is in 't geheel geen voortgang, geen ontwikkeling, geen verbetering of veredeling, en geheel de taak die P. ten vorigen jare [1]) met veel geestdrift scheen te willen aanvaarden, is alzoo nu reeds in rook verdwenen!

Mij dunkt, ook hier is blijk van haastig en voorbarig oordeel. De een kan zeggen: God is, en hij is het absolute Zijn; dus heeft al het eindige, al het wordende geenerlei realiteit. Een ander kan zeggen: de realiteit van de wereld der verschijnselen is onloochenbaar; dus kunnen wij God, het absolute zijn, niet erkennen. — Wie beurtelings dien een en dien ander gelijk

---

[1]) *De mod. richting en de christ. kerk,* bl. 65, 66.

geeft kan toch kwalijk anderen komen verwijten dat het geheel hunner voorstellingen nog niet sluit!

Dat de betrekking van het eindige tot den Oneindige aan het wijsgeerig nadenken het moeilijkste aller vraagstukken stelt, en dat de vragen waartoe de zonde aanleiding geeft voor een goed deel tot dat groote vraagstuk behooren, is erkend. Te meer past ons hier bedachtzaamheid en bescheidenheid.

Zien wij intusschen wat ten dezen aanzien meer bepaald aan de moderne theologie verweten wordt. Het is dit, dat zij ter eener zijde, tengevolge, zoo 't heet, van haar naturalistische wereldbeschouwing, de zonde als noodzakelijk beschouwt en het onderscheid tusschen goed en kwaad opheft, en toch ter anderer zijde Gods Vaderliefde predikt, zich daartoe beroepende op de zedelijk-godsdienstige bewustheid, — terwijl intusschen diezelfde bewustheid leert dat de zonde in geen enkel opzicht door God gewild kan zijn.

Onjuist en onwaar! — Beginnen wij met het laatste. De vrome bewustheid zal leeren dat de zonde in geen enkelen zin door God gewild kan zijn, dat zij iets demonisch in ons is, de heillooze vrucht van onzen vrijen (dat moet hier willen zeggen: van God onafhankelijken) wil. Hoe? de vrome bewustheid zal dat leeren, en nog wel „waar de godsdienst diep is?" Ik meende er veeleer de uitspraak in te hooren van een onberedeneerd zelfgevoel in verband met een nog oppervlakkige vroomheid. Ik meende dat de beschrijving van de vroomheid als gevoel van volstrekte afhankelijkheid, al mag zij misschien te wenschen overlaten, toch wel zeker uit het innigst wezen der vroomheid gegrepen was. Neen waarlijk, niet ten koste, maar juist uit kracht van ons godsdienstig geloof erkennen wij dat ook ons zondigen, met de pijn die het ons baart, begrepen is in die wereldorde die geheel en in elk zijner deelen gegrond is in den wil van God. En wederom is het ons godsdienstig geloof dat ons in dienzelfden wil van God, die ons door zonde, pijn en strijd onzer zedelijke bestemming te gemoet voert, den wil doet erkennen der hoogste Liefde. Wel is waar, zoolang de godsdienstige bewustheid in ons sluimert, m. a. w. zoolang de zonde den boventoon voert, kunnen wij die liefde niet erkennen. De zonde, als een verloochenen van de zedelijke eischen, moet noodwendig gepaard gaan met miskenning van de goddelijke liefde die juist in die eischen zich openbaart. Voorzoover wij ons dan

toch onzes ondanks afhankelijk gevoelen, zal de macht die ons beheerscht ons veeleer een harde en onmeêdoogende dunken, of wij zullen ons als onder een demonischen invloed gevoelen, die ons althans het genot der hoogste Liefde ontzegt. Doch waar de zonde in waarheid als zonde, d. w. z. als een verloochenen van onze bestemming, erkend wordt, waar alzoo met het geloof aan die bestemming ook het godsdienstig geloof ontwaakt en krachtig wordt en overwint, ja, daar zullen wij gaan inzien hoe ook dat zondigen, dat tijdelijk verloochenen van onze bestemming, een uitvloeisel is van het door God zelven geordend aanvankelijk overwicht onzer zinnelijke natuur, maar tevens zullen wij gaan inzien hoe reeds de pijn die het ons baart een gevolg is van de evenzeer door God geordende reactie van ons geestelijk levensbeginsel; en terwijl dit nu de overhand verkreeg en wij ons verzekerd houden dat het die immermeer zal verkrijgen, kunnen ook de donkere, maar reeds deinzende schaduwen der zonde ons toeverzicht op Gods liefde niet meer wegnemen. Ziedaar altemaal gegevens der godsdienstige bewustheid, die de theologie aanvaardt en ontwikkelt [1]). Niet in de eerste plaats aan een wijsgeerige overtuiging omtrent het causaalverband, maar in de eerste plaats aan de vroomheid-zelve ontleent zij de erkenning van de betrekkelijke noodzakelijkheid der zonde. Allerminst ontleent zij die aan een naturalisme, waarmede zij als wetenschap des geloofs niets gemeen heeft, aan een naturalisme dat elke teleologische opvatting buitensluit en voor hetwelk natuurnoodwendigheid het één en het al is, terwijl zij daarentegen in al het noodzakelijke het gewrocht ziet der hoogste wijsheid en liefde. Zij heft dan ook het onderscheid tusschen goed en kwaad niet op. Al erkent zij dat de bepaling van goed en kwaad subjectief is, zich wijzigende naar gelang der zedelijke ontwikkeling, zij erkent voor die ontwikkeling een objectieven maatstaf in het zedelijk ideaal dat de Volmaakte zelf immer klaarder voor ons oprijzen doet. Al erkent zij dat de schaduw der zonde voor de aanschouwing des Oneindigen zich moet oplossen

---

[1]) Het behoeft nauwelijks herinnering dat ik hier en telkens alleen van de theologie spreek zooals ik die versta, zonder mij in het minst tot anderer woordvoerder optewerpen; al weet ik ook dat ik met mijne opvatting geenszins alleen sta.

in het licht der volmaakte orde, zij weet tevens dat de goddelijke aanschouwing niet de onze en de onze toch door God geordend kan zijn. Zij beeldt zich voorwaar niet in alle moeilijkheden te kunnen oplossen; op de vraag waarom God dezen ontwikkelingsweg en geen anderen voor ons gewild heeft, waarom hij, tot zoo hooge dingen ons roepende, ons zoo laag doet aanvangen, moet zij het antwoord schuldig blijven; maar deze onwetendheid behoeft aan de verzekerdheid des geloofs niet te schaden en de belijdenis dezer onwetendheid zal geen nadenkende haar tot oneer rekenen.

Ik kom tot het laatste door mij vermelde punt: het gebed. Hierover kan ik intusschen zeer kort zijn, aangezien de bezwaren hieraan ontleend, uitgaan van een zoo gebrekkige opvatting van het gebed, dat men slechts met verwondering vragen kan of Pierson dan waarlijk geen betere kent? Bidden is volgens zijne voorstelling een vragen in de verwachting dat men op en *om* dat vragen zal ontvangen, als wierd God er door bewogen tot geven. Dat deze voorstelling op een kinderlijk standpunt, vooral waar zij door andere kinderlijke voorstellingen gecorrigeerd wordt, niet stuitend behoeft te zijn, maar zelfs in beminnelijke gedaante kan voorkomen, weet ik zeer wel. Doch hier is sprake niet van kinderlijke, maar van de voorstellingen eener door nadenken ontwikkelde vrome bewustheid. Nu dan, volgens deze is het bidden in tijdelijke nooden, niet slechts het uitspreken van een wensch, maar een zich vertegenwoordigen van den Oneindige, zijne macht, wijsheid, goedheid, een verheffing des harten tot hem, ten einde door deze gemoedswerkzaamheid zelve versterking des geloofs en alzoo het éene noodige in elken nood te erlangen. En wie uit geestelijken nood, wie — om bij het hier aangevoerde voorbeeld te blijven — wie om een rein hart bidt, hij doet dit niet in de meening dat hij, door bij herhaling die bede uittespreken, op magische wijs, door een wonderwerking Gods, het reine hart zal verkrijgen; neen, maar terwijl de begeerte naar reiniging des harten bij hem ontwaakt (immers zonder dat kan en zal hij niet bidden), keert hij zich met die begeerte tot de eeuwige Goedheid, al wederom in de overtuiging dat hierdoor zelf, door deze gemeenschapsoefening met God, zijn begeerte verhoogd en versterkt zal worden en dat die versterking van zijne begeerte ook reeds haar aanvankelijke vervulling

en de weg tot de verdere vervulling zal zijn. Ik beweer niet dat hij dit alles telkens alzoo beredeneeren zal; maar het is toch de redelijke grond van ieder waarachtig gebed. Dit breeder uiteen te zetten zal hier toch wel niet noodig zijn. Men is bijkans verlegen deze dingen tegenover Dr. Pierson in herinnering te brengen; maar hij schrijft en smaalt als of zij zelfs niet in hem waren opgekomen. Indien hij ze werkelijk niet weet, moest hij over de zaak in kwestie niet medespreken. Indien hij ze wel weet, maar met opzet ignoreert om met eene bij de oppervlakte blijvende redeneering te beter effect te kunnen maken, dan — ja, dan is deze handelwijze reeds gekwalificeerd alleen door haar te vermelden.

De opzettelijke bespreking van de vraag of ons verzaken van het supranaturalisme ons niet in strijd brengt althans met het oorspronkelijke christendom, laat ik met opzet ter zijde, vooreerst om mij niet voorbarig te mengen in een meer persoonlijk debat, ten anderen, dewijl de behandeling van deze vraag in ieder geval ondergeschikt is aan die van het thans besprokene. Alleen dit wil ik nog aanstippen. Indien ik in het thans beweerde recht heb, dan blijkt, dat het mijns inziens meest wezenlijke en eigenaardige van de christelijke vroomheid onafhankelijk is van een supranaturalistische denkwijze. Gesteld dus dat Jezus' vroomheid gepaard ging met supranaturalistische of daarmeê na verwante voorstellingen, dan behoeven deze de kern en het kenmerkende van zijne — en wel vooral van *zijne*, zoo levenskrachtige vroomheid, niet gealtereerd te hebben, zoodat dus dit kenmerkende kan voortleven ook bij het wegvallen van die, altoos meer theologische en kosmologische dan rechtstreeks godsdienstige voorstellingen.

Mei 1867. PH. R. HUGENHOLTZ.

BOEKBEOORDEELINGEN.

Handbuch der neuesten Kirchengeschichte seit der Restauration von 1814. Von Friedrich Nippold, Privatdocent der theologie an der Universität Heidelberg. Bevorwortet von Geh. Kirchenrath Dr. R. Rothe. Elberfeld, R. L. Friderichs 1867. Th. 2: 10.

De heer Nippold is geen vreemdeling in ons land. Voor een zestal jaren heeft hij hier eenigen tijd vertoefd en de indrukken, die hij van de ontmoeting met verscheidene onzer theologanten had verkregen, heeft hij weergegeven in een stuk, dat uit de Protest. Monatsblätter van Gelzer in de Protestantsche bladen is overgenomen en ook afzonderlijk is uitgegeven. Uit dat stuk was hij reeds onder ons bekend als iemand die een gelukkige uitzondering maakt op de partijdigheid en lichtgeloovigheid der meeste Duitsche bezoekreizigers. Nippold ziet goed en tracht wat hij ziet te waardeeren. Hij is iemand van groote billijkheid die ook een andere overtuiging dan de zijne weet te begrijpen en te eerbiedigen. Sinds zijn verblijf in Nederland heeft hij veel rondgezworven Tot herstel zijner gezondheid genoodzaakt naar het Zuiden te gaan heeft hij Egypte en Palestina bezocht. Eindelijk, na veel landen en volken te hebben gezien, vestigde hij zich als Privatdocent te Heidelberg. Hoe goed hij daar aangeschreven staat bewijzen het Vorwort van Rothe en de recensie van zijn boek door Holtzmann in de Prot. Kirchenzeitung 1867, N°. 13. Rothe is eenigzins verlegen, hoe het werk van zijn „theuern Freund" in te leiden, waarin van hem zooveel „schöne Sachen" gezegd worden. Het is waar, Nippold had niets minder verklaard dan het volgende: „Unsere liebste Hoff-

nung ist, dasz uns dies (de aanwijzing van de onveranderde en onverzwakte Religion Jesu in hare nieuwe vormen) im Geiste DES Mannes gelinge möge, der den Jüngsten wie den Aeltesten seiner Schüler gleich sehr das lebendige Bild dafür geboten hat, wie Christus im Menschen eine Gestalt gewinnt, der auch uns, als wir uns auf dem entweiheten Golgotha erschreckt fragten, wo denn das Reich Christi, das er für alle Zeiten gestiftet, bei solchem Gräuel geblieben sei, ein helles Licht in dem Dünkel anzündete. Es sind des deutschen Ethikers berühmte Worte über die GEGENWÄRTIGE AUFGABE DER DEUTSCH-EVANGELISCHEN KIRCHE gewesen, die uns zuerst das blöde Auge geöffnet; Rothe danken wir es, dasz aus dem Chaos der verschiedenen Bilder, die an uns vorübergezogen, sich ein harmonisches lebensvolles Ganze entwickelte; ihm allein gehört es unserer innigsten Ueberzeugung nach an, wenn dies Buch seinem Zwecke entspricht. Von jenen ersten prophetischen Worten bei der Einweihung des Heidelberger Seminars im Jahre 1828 bis zu seiner letzten gewaltigen Rede auf dem ersten deutschen Protestantentag had die EINE grosze Wahrheit all seine Schritte gelenkt, dasz die Form des Christenthums eine andere geworden, das Wesen dasselbe geblieben sei. Aber das ist der Unterschied, dasz die Worte, die er damals fast allein stehend gleichsam aus einsamem Kämmerlein heraus gesprochen, seitdem Wiederhall gefunden haben in unzähligen davon begeisterten Herzen. Und wenn dieser Wiederhall auch aus den nachfolgenden Blättern recht deutlich hervorklingt, so ist der höchste Wunsch ihres Verfassers erfüllt" (bl. 12). Wat kon Rothe hierop zeggen? Hij kon moeilijk antwoorden, wat ons niets verhindert uit te spreken, dat indien er in de duitsche theologische wereld eene gestalte is, voor welke zulk eene hulde door de publieke opinie wordt gerechtvaardigd, het is die van Richard Rothe. Maar werd hem de mond gesnoerd om over het boek van zijn vriend te spreken, hij gaf toch naar aanleiding van dat boek een paar opmerkingen over heden en toekomst der protestantsche kerk. Om redenen, door de lezers van ons tijdschrift licht te begrijpen, is het mij aangenaam daaruit deze woorden te kunnen afschrijven. „Unsere Kirchen, in ihrer jetzigen Gestalt Gebilde einer grundverschiedenen Entwickelungsperiode des Christenthums, sind in der That nicht darauf eingerichtet, den Geist des neunzehnten christlichen Jahrhunderts in sich aufzunehmen. Aber folgt

daraus etwa, dasz sie sich nicht umgestalten können aus diesem Geist, dasz sie nicht in Neubildungen Trägerinnen und Organe dieses Geistes werden können? Und gesetzt, sie würden diesz, würden sie dann nicht vorzugsweise wirksame Organe desselben sein, Instrumente von der allerausgedehntesten Tragweite? So viel halte ich für zweifellos: nur diejenigen von unsern heutigen Kirchen haben Aussicht auf eine blühende Zukunft, denen das Vermögen innewohnt, ihren Haushalt zeitgemäsz zu modificiren. Aber eben so gewisz ist mir auch das andere: unsere protestantische Kirche, und zwar grade deshalb, weil sie als KIRCHE ein so unvollkommenes Werk ist, befindet sich im Besitz dieses Vermögens. Ja, nicht nur diesz, nein, sie ist schon thatsächlich begriffen in der Krise einer solchen Umwandlung. Denn was sie ursprünglich war, und zwar ganz angemessen für die Periode ihrer ersten Bildung, das ist sie längst nicht mehr und sie kann es auch nie wieder werden. Zwar hat sie seit einer Reihe von Jahrzehnten angestrengte Versuche gemacht, zum Theil aus hochachtbaren Motiven, sich zu ihrer primitiven Gestalt wieder herzustellen; allein sie alle haben nur den entgegengesetzten Erfolg gehabt. Es ist eben eine handgreifliche Unmöglichheit, dasz eine historische Existenz im neunzehnten Jahrhundert die Gestalt festhalte, welche das natürliche Erzeugnisz der geschichtlichen Bedingungen des sechszehnten war. Keine andere Institution hat das vermocht, wie sollte die protestantische Kirche allein es vermögen? Aber DAS vermag sie allerdings, mit fortzuleben mit der Geschichte der Christenheit und aus immer neuen Krisen immer wieder in verjüngter Gestalt hervorzugehn. Darum bangt mir unter ihrer gegenwärtigen Krise gar nicht für ihre Lebensfähigkeit. Wo eine Krise eintritt, da ist ja die Lebenskraft noch nicht erschöpft. Aber dem Eindruck verschliesze ich mich auch nicht beim Hinblick auf sie: die jetzige Weise unsres protestantischen Kirchenwesens, vor allem (denn das macht ja eben den Grundbau der Kirche aus) die jetzige Organisation ihres Klerus, sie halten keine lange Reihe von Generationen mehr vor, so morsch sind sie geworden. Es wäre gewisz nicht weise, wenn wir diese Einsicht, die sich uns von so vielen Seiten her aufdrängt, grundsätzlich von uns abhielten. Eine Kirche, aus der die weitaus gröszte Masse der Intelligenz des Volks, auf dessen Boden sie wohnt, sich thatsächlich herausgezogen hat, kann, so wie (sie) ist, keine lange Zukunft haben." Wat dan?,

vragen wij, na het lezen dezer regelen. In geen geval, leert Rothe, een bestendiging der tegenwoordige organisatie. Dan toch een samenblijven der bestanddeelen, die nu nog in onze kerkgenootschappen vereenigd zijn, maar die op een geheel nieuwen grondslag aan elkander verbonden? Of een uiteenzetting van het tegenwoordig geheel in zijn heterogene elementen en voor elk van dezen een eigen, nieuwe organisatie? Het is Rothe's wijze niet bij de raadselen die hij opgeeft het antwoord op de volgende bladzijde te laten drukken. Nog slechts ééne aanwijzing om ons op weg te helpen. Het mislukken van vroegere pogingen tot vernieuwing van het kerkelijk leven is grootendeels daaraan te wijten, dat zij van theologanten uitgingen en door hen werden beproefd. De vernieuwing moet komen van de zijde der leeken, wier blik niet door den trek van zelfbehoud beneveld wordt. Als de hoogst beschaafden in de protestantsche christenheid, zij in wie de moderne ideëen het krachtigst leven, hunne liefdevolle aandacht aan de kerk wilden wijden; als zij met de godgeleerden wilden overleggen, waarop het ter laatster instantie aankomt om eene vernieuwing der kerk te bewerken, die zoowel aan de behoefte van den eenvoudigen landman als aan die van den meest ontwikkelde kon voldoen; „dann würde der rechte Rath sich wohl einstellen und das bisher unlösbare Problem würde sich sicher seiner Lösung nähern." Rothe zelf weet dus ook de oplossing niet. En wie kent haar? Het zou reeds veel gewonnen zijn, wanneer slechts allen begrepen, dat er werklijk een raadsel is. Daartoe moge dit boek medehelpen! Met dien wensch eindigt het voorwoord. Moge het boek komen in handen van de leeken, hun de oogen openen voor den toestand en de behoefte der kerk in het tegenwoordige en zoo hun belangstelling opwekken om mede te werken aan een betere toekomst!

Die wensch leidt ons tot Nippold en zijn werk terug. En laat mij maar aanstonds hier uitspreken, dat ik mij niet alleen van harte met dien wensch vereenig, maar ook geloof dat dit geschrift wel dienen kan voor de schoone taak, daaraan door Rothe aangewezen. Ik heb wel mijne bedenkingen en vragen, maar dit neemt niet weg, dat het boek mij voorkomt tot op zekere hoogte den lof te verdienen, daaraan door Holtzmann toegekend: „Im Ganzen wird es Jeden, der sich die kirchliche Situation von heute aus der unmittelbaren Vergangenheit zu erklären

wünscht, den gebildeten Laien so gut wie den studirenden Theologen, richtig leiten und ihm dabei auch den Genusz einer anregenden und geistvollen Lectüre bereiten." Het zal zich vrienden maken, onder de volgelingen van verschillende richting, door het edel streven om overal het goede op te merken en bij elken strijd het betrekkelijk recht aan beide zijden te erkennen. Tegenover de banale beoordeeling en veroordeeling van allerlei historische verschijnselen, partijen zoowel als persoonlijkheden, naar de mate waarin men bij die zijn eigene denkbeelden wedervindt, zoekt onze schrijver overal den maatstaf der historische noodwendigheid aan te leggen en de bedoeling te onderscheiden van de wijze waarop zij werd uitgesproken. Daarbij is het een onderzoek in goeden, breeden stijl. Geen dorre catalogus van bijzonderheden, maar evenmin een luchtig weefsel van algemeenheden. Een overvloed van feiten wordt er medegedeeld maar de auteur heeft er zich tevens op toegelegd om ze te plaatsen in hun historisch verband, als dragers van de ideeën wier macht den gang der geschiedenis beheerscht.

Zoo iemand voor dit oordeel bewijs verlangt, ik zou hem aanstonds kunnen verwijzen naar de schets van de resultaten der voorafgaande ontwikkeling en van het wezen der nieuwe „Epoche" die de schrijver in het eerste boek heeft geleverd. Hij begint met den toestand te teekenen van Katholicisme en Protestantisme aan het einde der voorgaande periode. Hoe de macht van Rome verbrijzeld schijnt onder het geweld der revolutie en van het eerste keizerrijk en tegelijk in de katholieke landen het ultra-montanisme wijkt voor een geest van verdraagzaamheid, die het uitzicht op een verbroedering van roomsch en onroomsch opent. Zoo als daar de macht der hierarchie, zoo bezwijkt bij de protestanten die van het dogmatisme. De Aufklärung dringt in alle standen door en wekt, bij al hare oppervlakkige platheid, toch machtig den waarheidszin en zedelijke veerkracht op. Hoe is die groote omkeering tot stand gekomen? Vooral voor het Protestantisme heeft die vraag beteekenis. In het Katholicisme is het grootendeels uitwendige macht die voor uitwendig geweld is bezweken. Maar hier is het een geestelijke zegepraal wier wording niet zoo rechtstreeks in het oog valt. En dubbele waarde verkrijgt die vraag door de opmerking, dat de schoone verwachtingen, waarmede men zich destijds vleide, door het vervolg zoo bitter zijn gelogenstraft,

dat het thans bijna schijnt alsof al die strijd tegen het obscurantisme te vergeefs is gevoerd. Goeze's bestrijding van Lessing, het Wöllnersche Cultusministerium, de oude Tubingsche faculteit, de latere vertegenwoordigers van piëtisme en supranaturalisme, staan daar als beelden van een verleden dat ongezind maar toch veroordeeld is te wijken voor den nieuwen tijd. Dreigend verheffen zich daartegen de grootmachten der moderne beschaving. Frederik II spreekt den ban uit over het absolutisme in het staatsbeleid, Voltaire ecraseert het bijgeloof, Rousseau bepleit de heilige rechten der natuur, Göthe en Schiller verkondigen het klassieke evangelie der humaniteit. De nieuwe denkbeelden worden door Pestalozzi, Basedow, Campe en Salzmann tot grondslag van een nieuw stelsel van opvoeding gelegd. Kant ruimt met zijne kritiek van het kenvermogen de geheele oude metaphysiek op en baant den weg voor de nieuwe idealistische philosophie, die in Fichte een harer edelste en meest miskende apostelen vindt. In de literatuur geven Wolf, Niebuhr en Savigny het voorbeeld eener vrije kritiek. De natuurwetenschap gaat voort het geloof aan wonderen te ondermijnen. Zoo buiten het eigenlijk kerkelijk terrein. En nu in de kerk. De eerste plaats voor Gotthold Ephraim Lessing. Dan komen Semler, de mannen der kerkgeschiedenis: Mosheim, Schroekh, Spittler, Planck, de baanbrekers voor exegese en kritiek: Ernesti en Michaelis, Griesbach en Eichhorn. Onder de theologanten wordt ook Herder genoemd, daar evenzeer te recht als op elk gebied van wetenschap en kunst. Aan hem sluiten zich de patriarchale gestalten aan van een Jerusalem, een Spalding, een Zollikofer, wier theologie voor ons alle waarde moge verloren hebben, maar wier ethisch-practische richting een zegen was voor hun tijd. Ook Nicolai verdient rechtvaardiger oordeel dan hem van de Weimarsche genieën ten deel viel. Zelfs een Bahrdt en Venturini, hoe smakeloos en soms wel walgelijk hunne wijze van Aufklärung moge zijn, vinden toejuiching in een tijd, die alles prijs geeft voor den roem van rationeel te wezen. Toch heerscht het Rationalisme niet onbeperkt. Het Supranaturalisme houdt stand tegen zijne veroveringen. De strijd tusschen die twee vult een afzonderlijke bladzijde van de geschiedenis der theologie. Achtenswaardige namen vinden wij op die bladzijde genoeg, maar zaken die onze belangstelling wekken zeer weinig. Een machtiger stem klinkt over het veld

van dat spiegelgevecht, de stem van den aanvoerder der keurbende, die uit den bevrijdingsoorlog voor de duitsche kerk voortkomt. Schleiermacher staat aan den ingang van den nieuwen tijd, tolk eener nieuwe openbaring, profeet eener nieuwe toekomst. Het is in de dagen, dat er een hooger leven trilt door de aderen van het volk en met het gevoel van kracht de behoefte aan vrijheid is wedergekeerd. Helaas! hoe zijn de verwachtingen van die dagen beschaamd. Welk een verraad aan de rechten der volken heeft het masker eener heilige alliantie bedekt! Wat is het congres van Weenen anders dan een gewetenloos spel van het eigenbelang der vorsten ten koste van de onderdanen, die met hun bloed de herwonnen kroonen hadden betaald. En de politieke restauratie reikt de hand aan de kerkelijke reactie en bedient zich van deze voor hare bedoelingen. Zoo vangt het nieuwe tijdperk aan. Het Pausdom is hersteld en weldra ook de orde der Jezuïeten. Deze beheerscht van nu aan de kerk. Het strengste ultramontanisme versmoort alle vrijzinnige bewegingen. Rome treedt met nieuwe kracht tegen de wereldsche macht op en behaalt zegepraal op zegepraal. Maar onweersprekelijk getuigt ook de geschiedenis, dat elke uitwendige zegepraal een inwendige nederlaag is, dat elke vernieuwde poging tot onderdrukking der vrijheid weder een deel van den kern der natiën van de kerk vervreemdt. In het Protestantisme moet de reactie een anderen vorm aannemen. Daar staat naast de kerk, de vrije theologie. Van Schleiermacher gaat een nieuwe school uit, die in eene en mogelijk de breedste van hare vertakkingen de tegenwoordige Vermittlungstheologie voortbrengt. Aan Hegel knoopt zich een andere richting vast, die in Tubingen haar eigenlijk theologisch karakter verkrijgt. Het piëtisme vernieuwt zich in mannen als Tholuck en hervat den strijd tegen het modern rationalisme. Op eigenlijk kerkelijk terrein komt tegen de Union aanstonds het Confessionalisme in verzet, dat in de partij van de Evangelische Kirchenzeitung in een protestantsch Jezuïtisme ontaardt. Ook hier verbinden zich staat en kerk om vereenigd de volken in slavernij te houden, maar hier ook is het gevolg, dat het beste deel der gemeente zich met tegenzin afwendt van een hierarchie, die evenzeer door de beginselen der hervorming als door de eischen der moderne beschaving veroordeeld wordt. -- Van geheel dezen strijd is Duitschland het brandpunt. Maar, met eigenaardige afwijking, doen zich

dezelfde hoofdtrekken in de geschiedenis der andere protestantsche volken voor. De Grieksche kerk zet intusschen, weinig aangedaan door hetgeen buiten haar voorvalt, haar eigen stil leven maar ook hare eigene ontwikkeling voort.

Zietdaar de omtrekken der inleiding van Nippold's werk. Dat is flink, breed opgezet. Had Gustav Frank het geschreven de vorm zou piquanter, ware het van Carl Schwarz de uitdrukking zou pregnanter zijn geweest. Maar Nippold heeft zijn eigen wijze van schrijven, die zich door duidelijkheid en een aangename levendigheid onderscheidt. Hier en daar zou men verlangen den schrijver nog dieper in het inwendig verband der historische data te zien doordringen, maar mogelijk had dit het overzicht over den algemeenen gang der ontwikkeling, waarom het in deze Inleiding vooral te doen was, minder gemakkelijk gemaakt. In elk geval is het duidelijk, dat men het werk voor zich heeft van iemand, die niet voor het eerst de pen op het papier zet, van een auteur die zijne stof weet te beheerschen en met geoefende hand te beschrijven.

Zoo als ik uit overtuiging hulde heb gedaan aan Nippold's talent en bedoeling, zoo acht ik mij ook verplicht mijne bezwaren tegen zijn boek onverholen uit te spreken. Ik meen vooral de bezwaren tegen zijn standpunt en de daarmede samenhangende methode zijner historiographie. Bedenkingen tegen de behandeling van afzonderlijke gedeelten laat ik liever onvermeld. Die zou ik alleen kunnen mededeelen in den vorm van aanteekeningen op de bladzijden van zijn werk en ik betwijfel of de meeste lezers mij voor zulk eene uitbreiding mijner recensie wel bijzonder dank zouden weten. Ook de vraag, die mij onder het lezen gedurig op de lippen kwam, of de schrijver niet te veel beteekenis heeft toegekend aan persoonlijke herinneringen en betrekkingen, moge hier even opgeworpen, maar behoeft niet verder uitgewerkt te worden. Dat is slechts een kleinigheid, in vergelijking van het eerste wat ik noemde. Welk is het pragmatisme van dezen geschiedschrijver? Om het gevaar te ontwijken van niet volkomen zijne bedoeling weder te geven, neem ik hier de bladzijde over waarop hij het antwoord heeft geformuleerd.

„Diesen Maszstab (die einzigartige Persönlichkeit — die als der Menschensohn κατ' ἐξοχὴν der einzig ausreichende Maszstab für alles wahrhaft Menschliche ist) wollen nun eben auch die

folgenden Schilderungen anlegen. Die absolute Bedeutung dieser Persönlichkeit hat sich uns stets mehr als das einzige allerseits genügende objektive Princip erwiesen, dem sich alle Subjektivität unterzuordnen hat. Nicht will dies freilich so verstanden werden, dasz dem Geschichtsschreiber überhaupt alle subjektive Sympathie fern bleiben müszte. Das kann nur Der verlangen, dessen Herzschlag still steht, dessen Brust nie für Hohes und Erhabenes geglüht, Gemeines und Niedriges verabscheut hat. Aber DIE Forderung liegt allerdings darin eingeschlossen, dasz unsere Sympathie, unsere Antipathie ihren Maszstab nicht in uns selbst, in unsern augenblicklichen Ideen und Urtheilen haben darf, dasz sie einen sicheren Maszstab auszer uns selbst, auszer dem vorübergehenden Eindruck des Augenblicks nöthig hat, und das dieser Maszstab allein in Jesu Christo geboten ist. Wie die Geistesgemeinschaft mit ihm für jeden Einzelnen den Eintritt in das „Reich Gottes" eröffnet, weil sie eben das Heraustreten aus dem selbstsüchtig hin und her schwankenden Naturel und die bewuszte Erstrebung eines einheitlich stetigen Charakters bedingt; so ist durch den Eindruck, den sein Leben und sein Tod auf die Zeitgenossen gemacht hat, die Gesammtentwickelung der Menschheit in einer Weise bestimmt worden, die jene kurze Spanne Zeit sofort als den Wendepunkt, als die Fülle aller Zeiten erscheinen läszt. Ebenso also, wie es für unser eigenes Leben keinen festen Halt giebt auszer in der Nachfolge Christi, ebenso ist derselbe Christus auch der Träger und das treibende Princip in den Formen und Gestaltungen der geschichtlichen Entwickelung; und ES BEGRÜNDET SICH DESHALB DER WAHRE GESCHICHTLICHE PRAGMATISMUS NUR AUF DEM GLAUBEN AN CHRISTUM. Ohne die glaubensvolle Erfassung des von ihm ausgegangenen Geisteslebens wäre die Kirchengeschichte nach oft gebrauchtem Bilde ein seines Auges beraubter Polyphem. Wer die Hebel der geschichtlichen Bewegungen in andern Dingen sucht, in irdischen Interessen, weltlichen Leidenschaften oder kluger Berechnung, der wird nur die Schaale erfassen, nie das Wesen und den Kern. Nur wer in der ganzen Kirchengeschichte das *απαύγασμα*, den Abglanz, die eigentliche Regierung des Sohnes Gottes schaut, wem zugleich der Sohn Gottes der einzig ausreichende unveränderliche absolute Maszstab der Beurtheilung ist, vermag den gottgeleiteten Gang der Entwickelung, das Reich Gottes, das mitten unter uns ist, zu verstehen. Wenn dies schon von jeder Zeit gilt, wie viel

mehr noch von der Zeit, in der man selbst steht. Das Lebensbild Christi, sein Wort und Beispiel, seine Beurtheilung aller Verhältnisse setzt allein zur richtigen Beurtheilung gerade der Zeitereignisse in Stand. Ihm folgend, milde wo er mild ist, scharf wo er scharf ist, werden wir auch in unsern Tagen das Wehen und Rauschen des göttlichen Geistes deutlich verspüren, wird die Gegenwart uns weder seiner Macht zu spotten scheinen, noch uns blind machen für ihre Sünden und Schmerzen." (bl. 4 vg.)

Welk is nu het pragmatisme van den schrijver? Zulk een, zegt hij, dat „sich begründet auf dem Glauben an Christum." Wat bedoelt hij hiermede? Alleen, dat men in den geest van Jezus „mild wo er milde ist, scharf wo er scharf ist" de histosische verschijnselen moet beoordeelen? Indien dit zijne meening is, doet het zijn hart eer aan, maar brengt het ons voor de kennis van zijne methode niet veel verder. Ernst en zachtmoedigheid zijn in den historicus kostbare deugden, maar zij kunnen met elke wijze van historiographie gepaard gaan. Nippold meent ook nog iets anders. Hij spreekt van de „Hebel der geschichtliche Bewegungen" van de „gottgeleiteten Gang der Entwickelung " van „der wahre geschichtliche Pragmatismus." Hij denkt dus aan het principium movens der geschiedenis, aan datgeen waaruit de geschiedkundige ontwikkeling in de kerk moet worden verklaard. Bedoelt hij dan, dat het godsdienstig leven in de christelijke kerk zoo door de herinnering van Jezus' persoon en woorden is beheerscht, dat men het niet kan begrijpen tenzij men het opvatte als een voortleven van zijn geest onder zijne volgelingen? Men zou het vermoeden, waar hij zegt: „so ist durch den Eindruck, den sein Leben und sein Tod auf die Zeitgenossen gemacht hat, die Gesammtentwickelung der Menschheit in einer Weise bestimmt worden, die cet." Zoo zou men ook van Luther kunnen zeggen, dat de indruk dien hij op zijne omgeving heeft gemaakt, beslissend is geweest voor de geschiedenis van het Lutheranisme. Maar dat is toch het door Nippold bedoelde pragmatisme niet. Hij zal ons verwijzen naar die andere woorden: „Nur wer in der ganzen Kirchengeschichte das ἀπαύγασμα, den Abglanz, die eigentliche Regierung des Sohnes Gottes schaut, wem zugleich der Sohn Gottes der einzig ausreichende unveränderliche absolute Maszstab der Beurtheilung ist, vermag den gottgeleiteten Gang der Entwickelung, das Reich Gottes, das

mitten unter uns ist, zu verstehen." Hierin hebben wij dus tweeerlei: 1. eigenlijke Christusregeering, 2. Christus de maatstaf der beoordeeling. Wat dit laatste betreft, zou men kunnen vragen, hoe iemand den Zoon Gods als alleen voldoenden, onveranderlijken, absoluten maatstaf bij zijne beoordeeling gebruiken kan. Wanneer Nippold dien maatstaf ter hand nemende het vonnis der veroordeeling over Hengstenberg uitspreekt, en Hengstenberg verklaart, volgens denzelfden maatstaf, Nippold onder de ongeloovigen en goddeloozen te moeten rangschikken, wie van beiden heeft dan den Zoon Gods tot maatstaf gebruikt? Zonderling, dat iemand van zoo veel bekwaamheid als onze schrijver nog zoo gedachteloos dergelijke traditioneele phrases kan nederschrijven. Is het hem dan nog nooit duidelijk geworden dat hij over niets anders beschikken kan dan over zijne opvatting van Jezus en het Christendom? Maar dit in het voorbijgaan. Wij zochten naar het pragmatisme dezer geschiedenis en vonden nu daarvoor: de Christusregeering. Dus, een rechtstreeksch bestuur van den Christus over de kerk? Een hand uit den hemel die tegenhoudt en voortdrijft, die nederwerpt en opricht, die scheidt en verbindt? Dat moet het toch zijn, zal men in „der ganzen Kirchengeschichte die eigentliche Regierung des Sohnes Gottes" zien. Sla nu het boek op en ga den invloed na dien deze hypothese op de opvatting en beschrijving uitoefent. Is het niet alsof de auteur zijne Christusregeering geheel uit het oog verloren heeft? Een enkele maal schijnt hij aan een bovennatuurlijke tusschenkomst te denken. Zoo, waar hij (bl. 49) de groote omkeeringen op kerkelijk gebied, die met den bevrijdingsoorlog aanvangen, noemt: „die Folge des gewaltigen Eingreifens des göttlichen Armes in die gesammte Menschengeschichte;" of, als hij verzekert: „fühlbar hat Gottes Finger in das Weltgeschick eingegriffen mit dem „ „Bis hierher und nicht weiter"" das dem Herrscher der halben Welt — zugerufen wurde." Maar, zoo dit niet meer oratorie is dan dogma, hier is van God niet van den Zoon Gods sprake. Dergelijke uitdrukkingen mogen ook nog elders voorkomen, maar overigens is de geschiedenis behandeld zoo als het evenzeer mogelijk zou zijn voor iemand, die in geen anderen zin van een Christusregeering over de kerk dan van een Socratesregeering over de wijsbegeerte spreken kan. De natuurlijke samenhang der gebeurtenissen wordt opgespoord, de invloed van tijdsom-

standigheden en groote mannen berekend, de gevolgen worden uit de bekende oorzaken afgeleid, alsof er aan niets anders dan geregelde, organische ontwikkeling gedacht kon worden.

Men zou alzoo tot de conclusie komen, dat de medegedeelde bladzijde uit Nippold's werk slechts een ongelukkig geformuleerde bepaling bevat, die zijn eigenlijke bedoeling niet of onjuist uitdrukt en dus bij de beoordeeling liefst met stilzwijgen moest worden voorbijgegaan. Indien ik dat meende ik zou uit achting voor den schrijver de aandacht liever van die bepaling hebben afgeleid dan zoo opzettelijk bij haar stil te staan. Maar het komt mij voor, dat juist die bladzijde van veel belang is voor de geheele methode waarnaar het onderwerp is behandeld. Zij toch ontsluiert ons het geheim van het gebrek der geheele volgende beschrijving. Nippold behoort tot de Vermittlungs-theologie. Het oude, consequente supranaturalisme kan hem evenmin voldoen als het daaraan tegenovergestelde moderne. Tusschen beiden in zoekt hij, met de geheele school waartoe hij behoort, een standpunt, waarop hij het absoluut goddelijke van het Christendom kan vasthouden en toch tegelijk de zuiver menschelijke ontwikkeling in de kerk kan erkennen. Neander heeft het voorbeeld gegeven hoe men op dat standpunt de geschiedenis behandelen kan en Nippold verklaart zelf de „Grundgedanken der Neander'schen Geschichtsbetrachtung" tot de zijne te maken. (bl. 7). Zoo gelden ook tegen hem al de rechtmatige bezwaren die tegen de Neandersche methode, door Baur in zijne „Epochen" en door anderen, zijn ingebracht. Het echte supranaturalisme, met zijne leer van een Zoon Gods die op de aarde kwam om de objectieve waarheid aan de menschheid bekend te maken, had wezenlijk een objectieven maatstaf. Van Eusebius tot Kurtz bij hen altijd hetzelfde pragmatisme; de geschiedenis het tooneel van het doordringen, de bestrijding, de zegepraal der objectieve goddelijke waarheid in de wereld. Dat onder hen de een absolute waarheid noemt wat de ander voor leugen verklaart, doet niets ter zake. De methode blijft dezelfde onder de hand van Flacius en onder die van Baronius. Maar als DAT supranaturalisme wegvalt, als men een nieuwe aera voorspelt van de ontdekking dat het Christendom niet leer is maar leven, als men, in één woord, in de plaats van het zaligmakende dogma stelt den geest of, wat hetzelfde is, den persoon van Jezus, dan moge men zich vleien nog een objectieven, absoluut goddelijken

maatstaf te hebben overgehouden, zoodra men dien wil gebruiken, blijkt het dat daarmede niets is uit te richten. Daar staat nu aan den aanvang van Nippolds werk die rekenschap van beginselen. Als die bladzijde uit uw exemplaar was uitgevallen, zoudt gij bij het lezen van het boek op de gedachte komen dat de auteur een eigenlijke Christusregeering tot grondslag zijner opvatting had genomen? Dat zou u bij het werk van een wezenlijk supranaturalist of van een modern historicus niet overkomen. Bij beiden zoudt gij aanstonds bespeuren welk hun leidend beginsel is. Nu zal men mogelijk beweren: oefent die hypothese van den schrijver zóo weinig invloed uit op zijne geheele voorstelling, dan schaadt zij ook niet. Maar juist in die machteloosheid der hypothese ligt mijn bezwaar. Want wat gebeurt er? Uit gemis van een algemeen leidend beginsel komt men er toe, op de wijze der pragmatisten van het begin dezer eeuw, de verschijnselen uitsluitend uit de naastbij gelegen oorzaken te verklaren, dat is, met andere woorden, de geschiedenis te maken tot het werk van de groote mannen die in haar de hoofdrol hebben gespeeld. Het is dezelfde bedenking die zoo dikwijls tegen Neander is ingebracht en wier recht mij ook weder bij het lezen van Nippold trof. Wat geestesrichting betreft heeft hij niets gemeen met een Schroekh of Planck en toch vervalt hij in dezelfde fout als zij. Zij hebben alleen het vele bijzondere, karakter, opvoeding, omstandigheden enz. enz. om uit de data geschiedenis op te bouwen; hij vleit zich iets te bezitten dat als het algemeene van al dat bijzondere kan gelden, maar wat hij daarvoor houdt is iets zoo zwevends, zoo onreëels, dat het nooit als werkelijke grond van het bijzondere dienen kan. Het eenige wat het hem aan de hand geeft is een andere terminologie die over zijne beschrijving een warmer stichtelijker tint verspreidt. Maar overigens moet hij even als zij zijn toevlucht nemen tot die biographische methode, die de persoonlijkheid niet alleen tot den hoofdfactor maar in waarheid tot den schepper der geschiedenis maakt. Om zich van de waarheid dezer opmerking te overtuigen, leze men o. a. dat gedeelte van het derde boek, dat, aanvangend met Schleiermacher den ontwikkelingsgang in de theologie beschrijft. Hoe hangt daar alles aan die theologanten, die, een voor een, in hun eigenaardigheid worden geteekend; hoe weinig komt het daar aan het licht dat al die groote en goede mannen toch weder organen zijn geweest

van den tijdgeest, dat zij gedreven en bestuurd werden door ideeën die niet hun vinding, die het product van het geheele leven der menschheid in hun tijd zijn geweest. Zoo ergens dan was vooral bij de beschrijving dezer periode het opzoeken van dien dieperen grond der geheele ontwikkeling een dringende behoefte. Hoe nauwer toch het kerkelijke met het maatschappelijke samenhangt, des te meer is het noodig de mannen onder wier leiding de kerk heeft gestaan uit het geheele leven van hun volk te begrijpen, hen op te vatten als exponenten van de ideeën die hun tijd hebben beheerscht en bewogen. Laat mij, om misverstand te voorkomen, hier bijvoegen, dat ik de door Baur aangeprezene en gevolgde methode niet zou wenschen toegepast te zien. Zijne theorie van de immanent doorwerkende idee, hoe ook in haar recht tegenover het oppervlakkig pragmatisme, lijdt, mijns inziens, aan het groote gebrek, dat zij een accidens stelt zonder subject en dus ook de beteekenis van het subject niet kan waardeeren. Wat is de persoonlijkheid, wat de nationaliteit in Baur's historiographie? Maar geef aan die idee haar eigen subject, haar denker weder, erken in de wet van ontwikkeling waarnaar die idee zich voortbeweegt het leven der menschheid die in die ontwikkeling haar eigen wezen ontvouwt, bepaal dit nader als eigenaardigheid der nationaliteit die zich in al de gangen van het veelzijdig volksleven openbaart, erken de groote persoonlijkheden voor brandpunten waarin dat volksleven zich in de rijkste volheid samentrekt om van daar weer in hoogere mate van ontwikkeling uit te stroomen en gij zult evenzeer het algemeene in het bijzondere als het bijzondere in het algemeene kunnen erkennen.

Dat is het wat, mijns inziens, aan het werk van Nippold ontbreekt en mij verhindert onvoorwaardelijk in te stemmen met Holtzmann's verklaring: „Im Ganzen wird das Buch Jeden, der sich die kirchliche Situation von heute aus der unmittelbaren Vergangenheit zu erklären wünscht — richtig leiten." Tot op zekere hoogte, namelijk voor zoo ver de kennis van feiten en richtingen daartoe wordt vereischt, zal het aan die verwachting kunnen voldoen. Maar als het op wezenlijk begrijpen, op het inzicht in de noodwendigheid waarmede het tegenwoordige uit het verleden geboren is, aankomt, dan wordt er meer vereischt dan Nippold gegeven heeft. Ja, ik zou vragen, heeft hij het tegenwoordige zelfs wel in zijn eigenlijk karakter geteekend?

Het groote feit van onzen tijd is, zonder twijfel, de macht van het modern bewustzijn in de kerk. Zelfs de hevigste anti-modernen zullen dat niet ontkennen. Nu heeft hij wel een aantal personen ten tooneele gevoerd die onder de modernen worden gerangschikt en, al behoort hij niet tot hunne geestverwanten, hen en hun werk met diezelfde welwillendheid en dien afkeer van alle ketterjacht beschreven, die aan de lectuur van zijn boek het genot bijzetten van de kennismaking met een edelmoedig beschaafd man. Ook heeft hij in een afzonderlijke paragraaf over „die Religion auszerhalb der Kirche" de tegenwoordige scheiding tusschen kerk en cultuur met levendige kleuren geteekend. Maar noch het een noch het ander voldoet om de groote beteekenis van dat feit te doen gevoelen. Er had aangewezen moeten zijn hoe al de cultuurmachten sinds het begin der eeuw hebben saamgewerkt om een nieuw standpunt voor godsdienstig leven te vormen, een standpunt waarop men, afziende van alle supranaturalisme en geen andere wet erkennende dan die van organische ontwikkeling, toch godsdienstig tracht te blijven en nu voor den godsdienst een nieuwen adaequaten vorm zoekt; hoe daardoor in kerkelijk en maatschappelijk leven een nieuwe macht is opgetreden en ook de verhouding der vroegere richtingen en partijen dientengevolge geheel is gewijzigd; hoe de naaste toekomst van het kerkelijk leven beslist zal worden door de ontknooping van den strijd door het optreden der modernen uitgelokt. Is het slechts esprit de clocher van een moderne, die mij deze woorden ingeeft? Ik kan aan Dr. Nippold, indien hij het mocht vermoeden, het tegendeel niet bewijzen met zoo weinig woorden als waarvoor mij in deze recensie de ruimte is gelaten. In het 3de deel mijner geschiedenis van het Protestantisme, met welks bewerking ik mij bezig houd, hoop ik juist wat ik in deze laatste regelen samenvatte, in het licht te stellen. Dankbaar zal ik daarbij gebruik maken van menige schoone opmerking die ik bij Nippold vond, maar mijne teekening van het heden in verband met verleden en toekomst zal waarschijnlijk eenigzins anders uitvallen dan de zijne. Zou het voor dat verschil tusschen hem en mij ook van beteekenis kunnen zijn, dat hij den hoogsten bloei van het Protestantisme in Amerika erkent in Channing en zelfs den naam van Parker niet vermeldt, terwijl ik dezen laatste zou willen nemen als type van een man van onzen tijd?

In een hollandsche aankondiging zal men wellicht een opzettelijke behandeling verwachten van het gedeelte dat aan onze vaderlandsche kerk is gewijd. Ik wil mij daaraan niet wagen. Nippold heeft van zijn verblijf alhier gebruik gemaakt om een aantal onzer theologanten te ontmoeten en over anderen inlichtingen in te winnen. Zoo is ook deze afdeeling bijzonder rijk met namen gestoffeerd en over die allen zijn met kwistige mildheid epitheta ornantia uitgestrooid, waaronder het alles en niets zeggende: „bedeutend" mogelijk wat al te veel voorkomt om veel bijzonders te beduiden. Dat ik de juistheid dezer taxatie zou narekenen, zal niemand verlangen, en valt die opgave van al de aan den schrijver bekend geworden personen weg, wat blijft er dan over? Een aanwijzing der onder ons bestaande richtingen en partijen, juister, billijker dan wij van vreemdelingen gewoon zijn, maar die toch bezwaarlijk kan doorgaan voor een schets van den ontwikkelingsgang in het Nederlandsch Protestantisme gedurende de laatste 50 jaren. Trouwens, als men ziet hoe menigmaal door den landgenoot de ware toedracht der zaak wordt miskend, moet men het reeds hoog waardeeren wanneer men bij den vreemde zoo weinig bepaald verkeerde voorstellingen vindt als in hetgeen Nippold over ons geschreven heeft.

Het is niet te ontveinzen, dat de lectuur van zulk een overzicht der latere ontwikkeling en van den tegenwoordigen toestand van het kerkelijk leven een weemoedigen indruk achterlaat. Men kan de gedachte niet van zich weren, dat de beteekenis der kerk in de maatschappij hoe langer hoe minder is geworden en zij, bij al het goede dat zij nog sticht en al den eerbied dien zij nog geniet, toch nauwlijks meer onder de grootmachten van beschaving en vooruitgang kan worden gerekend. Zoo wij Nippold mogen gelooven levert de kerkelijke toestand in Duitschland nog veel meer stof tot die vrees dan de onze. Het zijn niet de theologische twisten die het uitzicht in de toekomst zoo donker maken; integendeel zij getuigen nog het meest van kracht en leven. Het is de achterlijkheid van de kerk bij de moderne beschaving, haar onvermogen om aan de sociale behoeften van dezen tijd te voldoen, de geesteloosheid van hare traditioneele vormen en praktijken; — het is, dat het zout zoo smakeloos schijnt geworden. Waarmede zal het gezouten worden?

Onze schrijver versmaadt niet, wat ernstiger wetenschappelijke arbeid ten goede zou vermogen. Maar zijn hoop is vooral gevestigd op den omkeer die, volgens hem, ook in het kerkelijke te wachten is van de hedendaagsche vernieuwing van het Pruisische staatsleven. De 3[de] Juli van het jaar 1866 zal een nieuw tijdvak openen waarin de moderne protestantsche duitsche staat ook de evangelische kerk tot haar recht en haar normale ontwikkeling zal laten komen. Dat zal „der gewaltige Staatsmann an der Spitze des preuszischen Ministeriums" aan het ééne duitsche vaderland schenken. En dat van Pruisen de kerkelijke zoowel als de politieke vernieuwing „des Gesammt-vaterlandes" moet uitgaan „dafür liegt die beste Bürgschaft in der Königlichen Tradition des Hohenzollern-Geschlechtes, die der echte Nachfolger des groszen Kurfürsten, des groszen Königs und des Gründers der Union in den unvergeszlichen Worten des Erlasses von November 1858 nicht blos, sondern noch ganz neuerdings wieder in dem Erlasz an das Hannoversche Ober-Consistorium ausgesprochen hat." (p. XI). Daarom sluite al wie het wel meent met de duitsche kerk zich aan de politiek van von Bismarck en van zijn koning aan!

Nippold heeft veel verplichting aan de koninklijke familie der Hohenzolleren; hij is bovendien nog onder den indruk van de gevaren waarmede de ultramontaansche partij in Baden in Juni 1866 bij de verwachting van een zegepraal voor Oostenrijk alle vrienden van staatkundige en godsdienstige vrijheid bedreigd hebt; hij gelooft verder dat de zaak van het Protestantisme in Duitschland onafscheidelijk verbonden is aan het overwicht van Pruisen. Dit alles verdient in aanmerking genomen te worden bij de beoordeeling van zijne wenschen even als bij het aanhooren van zijne ontboezeming: „Gottlob, die Geschichte der Hohenzollern bedarf keiner Schmeichler!" Hij zal het mogelijk heiligschennis achten als wij de manifesten-humbug van zijn grooten koning in verontwaardiging afwijzen met het woord van den ouden decaloog: gij zult den naam des Heeren, uwes Gods, niet ijdellijk misbruiken; en, tegen de „weltgeschichtliche" plannen des graven von Bismarck de „spieszbürgerliche" moraal overstellen van: gij zult niet begeeren uws naasten goed. Maar laat het zijn dat wij zijne heroën miskennen, laat de mogelijkheid worden aangenomen dat al de rampen die Pruisens politiek reeds over de volken heeft uitgestort en nog verder uit-

zal storten voor Duitschland een loutering worden niet ongelijk aan die het eenmaal in den zevenjarigen oorlog heeft gevonden: is het dan toch niet een heillooze waan van den loop der staatkundige gebeurtenissen zooveel voor de vernieuwing van het kerkelijk leven te verwachten? Wat zal het baten of aan de machinatiën eener kerkelijk-politieke reactiepartij perken worden gesteld, of een betere „Verfassung" een natuurlijke ontwikkeling van het gemeenteleven mogelijk maakt; — zoolang de mannen aan wier leiding de gemeenten worden toevertrouwd zelven niet op de hoogte komen van de behoeften van dezen tijd, zoolang zij zich niet ontworstelen aan de macht van traditie en phrase en in zich zelven de verzoening van godsdienst en moderne cultuur voltooien? Er moet een einde komen aan de diepe onwaarheid der meeste kerkelijke toestanden, aan al de halfheden en transactiën; elke richting moet den vollen moed harer overtuiging met alle onvermijdelijke consequentien herwinnen; dan zal er geen vrede komen, veeleer strijd; geen eenheid, veeleer scheuring; maar er zal nieuw leven ontwaken en de maatschappij zal in de godsdienstprediking weer een stemme Gods erkennen en die gelooven en volgen.

Leiden, April 1867. L. W. E. Rauwenhoff.

Supranaturalisme in verband met Bijbel, Christendom en Protestantisme. Eene vraag des tijds, beantwoord door J. H. Scholten, Leiden, 1867. Prijs *f* —,70.

Supranaturalisme — wat hebben wij daardoor te verstaan? in welken samenhang staat de thans bestaande tegenstelling van supranaturalisme en anti-supranaturalisme, of, gelijk dit laatste thans, niet geheel juist, door sommigen genoemd wordt, *naturalisme*, met het godsdienstig geloof? Ziedaar de groote vraag, op welke de Hoogleeraar Scholten in deze brochure, en wel langs historischen weg, het antwoord zoekt te geven. Hij stelt namelijk met even groote klaarheid als bondigheid in het licht, dat zij in eene grove dwaling verkeeren, die zich inbeelden datgene wat men thans *supranaturalisme* noemt, reeds in den Bijbel te vinden, dat het eene nog ergere dwaling, is het supranatura-

lisme als grondslag van het Christendom zelf te beschouwen, en de allerergste dwaling, als men meent, dat men supranaturalist wezen moet, zal men niet ontrouw worden aan de grondbeginselen van het Protestantisme, als hetwelk in ieder geval de zuiverste opvatting van het Christendom is, vergeleken met die van de overige afdeelingen der Christelijke kerk. Dit betoog van Prof. Scholten kan alleen misverstaan worden door hen die *supranaturalisme,* een begrip dat eerst tegelijk met zijne tegenstelling: *anti-supranaturalisme,* in de wereld gekomen is, verwarren met geloof aan het supranaturele. Wil men dit laatste ook *supranaturalisme* noemen, het heeft met het eerste weinig gemeen, het staat veeleer tegenover het eerste als supranaturalisme van het naïef religieus gevoel, hetwelk nog niet rekent met de resultaten der wetenschap en er ook nog niet mede rekenen kan, tegenover het supranaturalisme van de nuchtere verstandelijke reflectie, hetwelk niet meer met deze resultaten rekent of er mede rekenen wil. Het ligt in den aard van het religieuse gevoel, als dit aan zich zelf overgelaten wordt, dat het alles onmiddellijk aan God toeschrijft, dat het overal onmiddellijk de hand Gods ziet en eerbiedigt, en dat het, zonder het bestaan van de keten van natuurlijke oorzaken en gevolgen uitdrukkelijk te ontkennen (— dit *ontkennen* behoort immers niet tot het gebied van het religieus gevoel, maar tot dat van de verstandelijke reflectie —) toch werkelijk alle tusschenoorzaken buiten rekening laat, en alleen denkt aan de bovennatuurlijke, goddelijke oorzaak. Hase noemt het ergens eene natuurwet der godsdienst, dat hoog begaafde persoonlijkheden, in welke zich eene nieuwe, scheppend voortwerkende goddelijke kracht openbaart, hetzij deze kracht dan in het voortbrengen van geniale gedachten of van heroïke daden besta, dit nieuwe en heerlijke, juist omdat het ook hun eigen innerlijk wezen boven het alledaagsche verheft en het hen met heilig enthusiasme vervult, ontvangen als eene onmiddellijke gave van den hemel, terwijl het dan evenzoo door de geloovigen beschouwd en als iets bovennatuurlijks vereerd worden zal. In dezen zin, maar ook in dezen zin alleen, is het wonder het liefste kind van het geloof; het is dat natuurlijk alleen in de naïve periode der menschelijke ontwikkeling; dan toch kan men aan het supranatureele gelooven zonder daarin iets supranatureels te zien, omdat men nog niets van de tegenstelling van supranaturalisme en anti-supranatura-

lisme heeft begrepen. Inderdaad, de analogie der geestesontwikkeling op ieder ander gebied geeft ons recht, om dezen toestand der religieuse bewustheid uitsluitend een kenmerk van de naïeve, kinderlijke periode te noemen; gelijk (Scholten, bl. 3) inderdaad „geen modern rechtsgeleerde meer spreekt van een „goddelijk recht in supranaturelen zin," — „geen philoloog langer eene goddelijke grammatica erkent," — „het geen natuur„kundige meer in den zin komt, op zijn gebied aan wonderen „te denken." Geheel anders in de naïeve periode. „Gelijk, zegt „Hase, er thans nog eene supranatureele theologie is, zoo was „er vroeger ook eene supranatureele geneeskunde, die de ziekte „van den invloed van booze démonen afleidde, en ze door be„zweeringen zocht te genezen; evenzoo ook eene supranatureele „rechtsgeleerdheid, die godsgerichten hield in de overtuiging, dat „God de onschuld niet in den steek laten zou." Het religieuse supranaturalisme, dat van de resultaten der wetenschap nog niet weet, zal daarom het supranatureele niet minder in het heden, dan in het verleden zien; het denkt er nog in de verste verte niet aan, dat men, door aan supranatureele verschijnselen te gelooven, in tegenspraak komt met de analogie van al onze ervaringen; integendeel, het meent veeleer zich op ervaring van supranatureele verschijnselen in het eigen leven te kunnen beroepen. Van het onderscheid tusschen hetgeen men de wonderen der natuur noemt, en de specifiek supranatureele wonderen, heeft het nog geen denkbeeld, en alleen zal het, gelijk Scholten zeer juist aantoont, onderscheiden tusschen meer gewone en meer ongewone daden Gods; deze laatste zal het dan misschien als teekenen van Gods wil beschouwen, of op eenige andere wijze trachten te vertolken. Van dit supranaturalisme van het nog niet reflecteerende religieuse gevoel, zoo als het zich in de naïeve periode des godsdienstigen geloofs vertoont, is het koude en dorre supranaturalisme der verstandelijke reflectie in lateren tijd niet de natuurlijke voortzetting, 't is er veeleer het volmaakte tegenbeeld van; ja ik ken nauwelijks een scherper contrast, dan het tusschen deze twee bestaande. Het laatstgenoemde supranaturalisme wijst aan de wonderen eene eng begrensde, zeer exceptioneele plaats in de reeks der gebeurtenissen aan; het beschouwt ze als geheel buitengewone openbaringsmiddelen of als apologiëen van eenig godsdienstig leerstelsel. Het wonder, wel verre van nog het voorwerp van het religieuse ge-

voel te wezen, moet zich nu getroosten van zijn vroegeren verheven zetel af te stijgen en plaats te nemen op de getuigenbank; het wordt vernederd tot niets dan een schakel in de keten der bewijzen voor de supranatureele herkomst van den christelijken godsdienst. In het tegenwoordige gunt men het geen plaats meer; men verwijst het uitsluitend tot het gebied van het lang verledene. 't Is niet meer de vorm, waarin het geloof zich het voortdurend werken van den hemelschen Vader voor zijne kinderen op aarde voorstelt, 't is niet meer het *kind* van het geloof; neen, het wordt alleen dan nog gebruikt, als de supranaturalist zich wapent, om voor zijn stelsel in het strijdperk te treden. Terwijl Prof. Scholten de betrekkelijke, hoewel natuurlijk voorbijgaande waarde van het oude supranaturalisme, indien men het zoo noemen wil, liever: van het wondergeloof, van het nog niet reflecteerende religieuse gevoel, volkomen erkent en dit standpunt eerbiedigt, zoo bestrijdt hij met recht dat latere, ik mag vrijmoedig zeggen, irreligieuse supranaturalisme van de verstandelijke reflectie, zonder eenige verschooning, en toont hij overtuigend aan, dat ja wel het eerste, maar geenszins het laatste supranaturalisme bij al de edelste mannen des geloofs, en met name bij den verheven stichter van het Christendom gevonden wordt, dat het laatste veeleer een kind is van het zinkende geloof, dat het met het naïeve bijbelsche supranaturalisme even weinig gemeen heeft als een marionet met een levend wezen.

De geleerde schrijver is in zijn betoog voortreffelijk geslaagd, wanneer men daarin namelijk niet iets anders zoekt, dan hij zelf er mede bedoeld heeft. Hij heeft er natuurlijk in de verte niet aan gedacht, dat het standpunt van de moderne theologie, voor zoo ver als deze bestaat in de positieve ontkenning van al het supranatureele in de natuur, niets anders wezen zou dan de natuurlijke en noodzakelijke consequentie van de beginselen, die aan de godsdienstige voorstellingen van Jezus, van de Apostelen, van de Reformatoren ten grondslag liggen; immers die positieve ontkenning gaat rechtstreeks buiten alle godsdienstige beginselen om, en is louter eene vrucht van de moderne wetenschap; zij behoort ook in het wezen der zaak niet tot het gebied der godsdienstige bewustheid, maar veeleer tot dat van het empirische weten. Daar nu Jezus, de Apostelen, de Reformatoren inderdaad in eene geheel andere wereldbeschouwing leefden

dan die, waaraan alleen de moderne wetenschap recht van bestaan kan toekennen; daar het verder van zelf spreekt, dat ieder mensch den inhoud van zijne godsdienstige bewustheid met den inhoud van zijne wereldbeschouwing tot één geheel zoekt te vereenigen, zoo goed of kwaad als dit maar eenigszins kan, zoo spreekt het ook van zelf, dat vaak ook zoodanige godsdienstige voorstellingen, die zij als het sine qua non des godsdienstigen geloofs beschouwden, in dien vorm, waarin zij ze hadden, door ons bepaald als onwaar en onjuist verworpen moeten worden — stellingen, die de Hoogleeraar in de verste verte niet bestrijdt. Maar wat hij voortreffelijk heeft aangetoond is dit, dat het *zuiver godsdienstige element* in de voorstellingen van de profeten, van Jezus, van de Apostelen, van de Reformatoren niet afhangt van den voorbijgaanden en aan de gebrekkige wereldbeschouwing ontleenden vorm waarin zij ze noodwendig moesten kleeden, en bovenal dat de diepere grondslag van het religieus geloof ook voor hunne eigene bewustheid niet was de traditie, niet was een of ander wonderwerk, maar volmaakt dezelfde, dien ook de nieuwere theologie als den grondslag van het religieus geloof beschouwt. Zelfs had de Hoogleeraar hier en daar nog iets verder kunnen gaan, dan hij gegaan is; voor zijn betoog althans was het niet eens noodig aan te toonen, dat moderne theologoumena teruggevonden worden in de schriften der Hebreën en die des Nieuwen Testaments; dit behoort dan ook inderdaad tot de zwakste punten van dit overigens zoo voortreffelijk geschrift. Zoo, om slechts dit voorbeeld te noemen, als de Hoogleeraar, bl. 37, zoekt aan te toonen, dat het bijbelsche Godsbegrip niet enkel transcendent is. „Reeds in den bijbel staat, naast de voorstelling dat God in den hemel zijnen troon heeft, de andere, dat God den hemel en de aarde vervult, dat God een God is niet slechts van verre maar ook van nabij; dat de geest, die alles en bepaaldelijk den mensch, hetzij als kunstenaar, hetzij als veldheer, hetzij als profeet, bezielt, geest is van Gods Geest; dat God in Christus en hij in God was; dat Gods niets slechts *boven*, maar ook *in* alles is; dat de gemeente een tempel Gods is; dat wij in hem leven, ons bewegen en zijn, en dergelijke uitspraken, die van Gods immanentie getuigenis afleggen.” Immers, of dit laatste in die algemeenheid wel geheel waar is, dat is zeer de vraag; maar volkomen zeker is het, mijns inziens, dat geen der schrijvers van het Oude Testament ooit aan zulk eene immanentie van God in de

wereld gedacht heeft, als wat de nieuwere theologie bedoelt, wanneer zij het woord immanentie Gods gebruikt. De God van den Hebreër is, naar 't mij voorkomt, veeleer een volstrekt transcendente God, die wegens de heiligheid zijns wezens gescheiden is van al het eindige en aardsche en in geene onmiddellijke aanraking met iets, wat op de wereld is, kan komen, tenzij nadat dit op eene of andere wijze het merk der heiligheid ontvangen heeft; een God, die niet zelf, maar door middel van eenen van hem uitgaanden adem, *ruach* of *geest* genoemd, of van eene van hem uitgegane, en nu zelfstandig werkende kracht, *dabar* of *woord* geheeten, of van allerlei andere tusschenwezens, engelen, de wereld regeert, en die slechts enkele malen, om geheel bijzondere redenen, persoonlijk de aarde bezoekt, bijv. op den Sinaï, enz. Maar wat doet dit ter zake? De bepaling, dat God in zijne betrekking tot de wereld transcendent of immanent is, behoort louter tot het gebied der philosophie; zij heeft met Gods betrekking tot de wereld, die de inhoud is van het godsdienstig geloof, even weinig te doen, als „het blaffend dier op aarde, dat wij hond noemen, met het sterrenbeeld van dezen naam." Of derhalve in dit stuk de Hebreër, Jezus, de Apostelen, de Reformatoren, met ons eenstemmig gedacht hebben, dan of hunne en onze denkbeelden in dit stuk lijnrecht tegenover elkander staan, doet tot de zaak in quaestie zelfs niet het allerminste af: immers hier is alleen van de godsdienstige bewustheid sprake, en hebben wij derhalve uitsluitend te doen met wat er in hunne voorstellingen, die op het godsdienstige betrekking hebben, wezenlijk godsdienstigs is, ontdaan van alle elementen van niet godsdienstige herkomst. Ik weet wel, zoo opgevat, zou men de drie zaken „bijbel, christendom en protestantisme," door Scholten op den titel genoemd, nog met vele anderen, aan de niet joodsch-christelijke godsdienstige bewustheid ontleend, kunnen aanvullen: want supranaturalisme is nooit het wezen of de diepere grond van eene enkele godsdienstige bewustheid geweest, 't is overal slechts dan ontstaan als het godsdienstig geloof in een toestand van ontaarding begon te verkeeren: ook zou ik bijv., als wij alleen met de oudste monumenten te rade gaan, niet eens met Scholten Zarathustra (bl. 22), in dit opzicht tegenover Jezus durven stellen, aangezien het voor 't minst meer dan twijfelachtig is of Çraosha, de genius der openbaring, oorspronkelijk wel iets anders was dan de profetische bewustheid zelve, het „hoo-

ren" van de stem Gods; immers Çraosha schijnt, gelijk althans de Zendologen ons leeren, oorspronkelijk „gehoor" te beteekenen. Maar uit een zuiver religieus oogpunt beschouwd is toch de moderne godsdienstige bewustheid veel inniger verwant met de lijn der godsdienstige ontwikkeling, die met het eerst ontwaken van de Jehova-idee begint, dan met alle godsdienstige phaenomenen, die zich buiten die lijn om vertoonen. Immers gelijk het grondbegrip van alle natuurgodsdiensten is MACHT, en dat van het Parsïsme WIJSHEID, zoo is dat van het Israëlietisme een grondbegrip van zedelijken aard, en bijgevolg behoefde dit laatste ook geen andere correctie, dan die van zelf uit de voortgaande zedelijke ontwikkeling geboren worden moest. Geen ander godsdienstig grondbegrip is dan ook in wezen der zaak minder supranaturalistisch dan het Israëlietische, juist omdat het een zedelijk karakter draagt; eene stelling, die alleen ontkend kan worden door hen, die de bizarre stelling verdedigen, dat „de stelling: water kan veranderen in wijn, en de stelling: elk individu is bestemd tot zedelijke volkomenheid, uit een formeel oogpunt, volkomen identisch is." Alsof water water blijven kan, en tegelijk langzamerhand wijn worden, terwijl toch elk individu voor 't minst zich zedelijk ontwikkelen kan, zonder dat het ophoudt een menschelijk individu te zijn; alsof er met één woord even weinig verwantschap bestond tusschen de aanvankelijke zedelijkheid van den mensch en de zedelijke volkomenheid, als er verwantschap bestaat tusschen water en die bestanddeelen, waardoor de wijn zich van het water onderscheidt.

Zeker geloofden de Israëlieten aan onmiddellijke werkingen Gods, zoo zeer, dat zij allerwaarschijnlijkst zelfs de mogelijkheid van de ontkening daarvan door eenen geloovige niet eens zouden hebben begrepen; maar even zeker is het ook, dat het zedelijke karakter, (dat is, het eenige wezenlijke) van hunne godsdienstige bewustheid in niet den allerminsten samenhang, met het supranaturalisme staat. Geen Israëlitisch profeet heeft er ooit aan gedacht om, als een echt supranaturalist, zoo te redeneeren: God is heilig, barmhartig, enz., hij vordert van u een rein zedelijk leven; want God heeft dit zelf verklaard, door engelen of profeten, enz,, en deze Godsgezanten hebben door wonderen hunne goddelijke volmacht, om dit in zijnen naam te verklaren, bewezen. Wel beroepen zij zich bijv. om Gods trouwe zorg voor Israël in 't licht te stellen, soms op

feiten, die *wij* wonderen noemen; maar dan beroepen zij zich toch niet op die feiten, in hun karakter *als almachtswerken*, maar in hun karakter als *bewijzen dier trouwe zorg zelve.* Van het irreligieuse supranaturalisme, volgens hetwelk wonderen ten laatste de eenig afdoende bewijzen der godsdienstige waarheid zijn, heb ik bij de echte mannen des geestes in Israël wier geschriften ons bewaard gebleven zijn, geene sporen gevonden; eerst dan beginnen zij zich meer en meer te vertoonen, als de echt profetische geest meer en meer begint te versterven, met name van den tijd der verwoesting van stad en tempel door de Babyloniërs af. En dat Jezus zijne prediking aangesloten heeft aan het zuiver profetische element van de Schriften des Ouden Testaments, dat zijne godsdienstige grondbeginselen niet het minste met het supranaturalisme te maken hebben, dat heeft Prof. Scholten, dunkt mij, overtuigend aangetoond. De uitdrukking moge wellicht niet volkomen juist zijn, als de Schrijver de slotsom van zijn betoog uitspreekt in de stelling, dat „de moderne theologie, in de verwerping van het supranaturalisme, „niet buiten den Bijbel, niet buiten het Christendom, niet buiten „het Protestantisme staat,” aangezien de verwerping van het supranaturalisme, op zich zelve beschouwd, geheel en al buiten den wezenlijken historischen zamenhang van onze en van de vroegere godsdienstige bewustheid, waaruit de onze geboren is, omgaat, maar wat de Schrijver bedoelt, en wel niet licht door iemand misverstaan zal worden, is volkomen juist, gelijk ook dit juist is, dat „de moderne theologie den weg gewezen heeft, langs „welken bijbel, Christendom en Protestantisme eerst tot hun „volle recht komen.”

S. Hoekstra Bz.

LITERARISCH OVERZICHT.

De geschriften, waarvan ik ditmaal den lezer van het Theologisch Tijdschrift verslag heb te geven, behandelen, op één enkele uitzondering na, de exegese des O. Testaments en de latere geschiedenis van het Joodsche volk. Ten aanzien van de meeste kan ik, om redenen, die aanstonds in het oog vallen, met weinige woorden volstaan.

Misschien kon geheel onvermeld blijven *Der Pentateuch übersetzt und erläutert* von S. R. Hirsch, Rabbiner der israël. Religionsgesellschaft zu Frankfort a/M. I[er] Theil. *Die Genesis* (Frankfort a/M., 1867; 2 3/5 Thaler). Immers dit boek, voor Israëlieten geschreven, — waarom ook naast de vertaling de grondtekst is afgedrukt — is niet streng-wetenschappelijk, maar althans ten halve populair. De auteur treedt evenwel op met de pretensie van niet weinig nieuws te leveren. Het kan zijn dat hij daartoe recht heeft, doch dit nieuwe is niet zeer smakelijk. Het berust voor een goed deel op een zeer wonderlijk systeem van etymologie, volgens hetwelk o. a. de *Verba* אבר en עבר, blijkens vorm en beteekenis, oorspronkelijk identisch zijn: zeker een inval van een luiaard! Van dergelijke „Spielereien" is de commentaar vol. De critiek is voor den schrijver als niet bestaande. Indien, gelijk ik vermoed, de „Religionsgesellschaft", aan welker hoofd hij staat, zich van de Joodsche gemeente te Frankfort heeft afgescheiden, dan heeft zij een verbazenden sprong achteruit gedaan: Geiger en Hirsch, in dezelfde stad als rabbijnen werkzaam, kunnen ons leeren dat het met de geloofseenheid onder de Joden ook al niet gunstig staat.

Niet minder dan drie geschriften over de Psalmen hebben in den laatsten tijd het licht gezien. De bekende en beroemde commentaar van Hupfeld wordt na zijn dood op nieuw uitgegeven door zijn leerling Prof. Dr. E. Riehm. Het 1[ste] van de 4 deelen (Gotha; 2 Thaler) is verschenen. Daarin zijn opgenomen verbeteringen van Hup-

felds eigen hand, toevoegselen naar aanleiding van de jongste commentaren en eigene opmerkingen van den uitgever; deze laatste in [ ]. De „Untersuchung der Psalmensammlung überhaupt,” aan het slot van Deel IV der eerste uitgave, is nu als Inleiding in Deel I opgenomen. — In de jaren 1859 en 60 gaf Delitzsch zijne vertaling en verklaring van de Psalmen in het licht. Daarvan verschijnt nu eene *neue Ausarbeitung* en wel als 1ste afdeeling des 4den deels van den *Bibl. Commentar über das A. T.* von C. F. Keil und F. Delitzsch. Tot heden is pas de 1ste Hälfte (Ps. 1—90) verzonden; de prijs van het geheel zal bedragen 4²/₃ Thaler. Wanneer het werk compleet is, hoop ik er op terug te komen. — Dr. A. Heiligstedt, dezelfde die een deel van Maurers *Commentarius grammaticus historicus criticus* heeft bewerkt, zond onlangs in het licht: *Preparation zu den Psalmen mit die Uebersetzung und das Verständniss des Textes erleichternden Anmerkungen* (Halle, ²/₅ thaler). Gelijk de titel reeds aanwijst is dit werkje wat wij in onzen schooltijd een *pons asinorum* plachten te noemen. Dat daaraan ook in Nederland behoefte zou zijn mag ik niet onderstellen.

Met leedwezen legt men uit de handen: *Das alttestamentliche Gesetz und seine Urkunde. Ein Beitrag zum Verständniss seiner Stellung und Bedeutung in der Entwickelung der göttlichen Offenbarung* von R. Kübel, Lic. theol., Repetent am evang. theol. Seminar in Tübingen (Stuttgart, 1867; ¹/₃ Thaler). De schrijver is blijkbaar een jong mensch; voorzoover ik weet is dit boek zijn eersteling; onder zijne leiding bereiden zich de Tubingsche theologanten tot de Evangeliebediening voor: redenen genoeg om iets goeds van hem te hopen en te verwachten. Doch hij stelt ons bitter te leur. Achtereenvolgens bespreekt hij: I. Die Offenbarung Gottes im Allgemeinen und die vormosaïsche Offenbarung; II. die Gesetzes-Offenbarung; III. die Urkunde der Offenbarung, besonders der Gesetzes-Offenbarung. Eigenlijk heeft men aan deze inhoudsopgave reeds genoeg. De auteur behoort tot de klasse van theologen, die de paarden achter den wagen spannen. De eenvoudige en onwraakbare eisch der historische methode is natuurlijk deze, dat men, de Mozaïsche wet, hare plaats in de geschiedenis van Israëls godsdienst en hare verhouding tot het Christendom willende behandelen, met hare „Urkunde”, d. i. met den Pentateuch beginne, haar ouderdom en dien van hare bestanddeelen poge vast te stellen en — daarna en daarnaar — de betrekking van de Wet tot de profetie en tot de chokmah bepale. De Heer Kübel gaat

juist andersom te werk. Doch hij rekent zich zelven dan ook tot de „Apologeten" en kenschetst zijn standpunt als „schriftgläubig." Het noodwendig gevolg is, dat hij ons in de 1ste en 2de afdeeling van zijn boek niets anders voordraagt dan ijdele, onhistorische bespiegeling en in de 3de niet veel meer dan herhaling van lang wederlegde kunstenarijen. Het is een treurig denkbeeld, dat een jeugdig geleerde in onzen tijd dezen weg, of liever: dezen *cul de sac* kan inslaan en dat hem, tot belooning, in de stad van Baur, een deel van de opleiding der evangelische Seminaristen wordt toevertrouwd.

De latere geschiedenis der Joden wordt steeds met grooten ijver beoefend, inzonderheid door Joodsche geleerden, die de Christenen niet alleen in warme belangstelling voor het onderwerp, maar ook in de kennis der bronnen gewoonlijk overtreffen. Eene eigenlijke beoordeeling van hunne geschriften zou, al ware zij van mijne bevoegdheid, hier minder op hare plaats zijn. Toch acht ik het niet ongepast de jongste vruchten van dezen tak der historische literatuur althans even aan te wijzen. Het ruimste veld omvat het werk: *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne. Recherches sur leur état depuis leur dispersion jusqu'à nos jours sous le rapport de la législation, de la litérature et du commerce*, par J. Bédarride, Batonnier de l'ordre des avocats à la cour impériale de Montpellier. 3ième édit. revue et corrigée (Paris; 7½ francs). Het boek is eene omwerking van eene verhandeling, die reeds in 1825 aan het Instituut was ingezonden. Als overzicht kan het wellicht eenige diensten bewijzen. Doch het spreekwoord *qui trop embrasse mal étreint* zal althans nu, nadat vele onderdeelen van het onderwerp monographisch zijn behandeld, wel op den schrijver mogen worden toegepast. — In het tegenovergestelde uiterste vervalt, zoo men wil, Ernst Weyden in zijn overigens zeer belangrijk boek: *Geschichte der Juden in Köln am Rhein von den Römerzeiten bis auf die Gegenwart. Nebst Noten und Urkunden* (Köln; 1⅔ Thaler). Het is tevens eene aanvulling van het boven (bl. 132 v.) aangekondigde werk van O. Stobbe. — Wat uitvoerigheid betreft staat tusschen de twee genoemde boeken in: *Geschichte der Juden in Portugal* von Dr. M. Kayserling (Leipzig en Berlijn; 2 Thaler). Onder dezen titel is het werk toegezonden aan de abonnenten van het *Institut zur Förderung der jüdischen Literatur*. Door den boekhandel wordt het verspreid óók als 2de deel van des schrijvers *Gesch. der Juden in Spanien und Portugal*, waarvan het 1ste in 1861 te Berlijn het licht heeft gezien onder den titel: *Die Juden in Navarra, den Baskenländen und den Balearen*. Dit

tweede deel, de vrucht van zeer uitgebreide bronnenstudie, leest men met groote belangstelling; ik zou er kunnen bijvoegen: met genot, indien niet de lotgevallen der Joden in Portugal te dikwerf zoo droevig waren. De geschiedenis van hunne gewelddadige bekeering en van de vervolgingen, waaraan zij daarna van de zijde der Inquisitie bloot stonden, is eene ware tragedie. Zij zou minder treurig zijn, indien zij niet even duidelijk van de geldgierigheid, als van het fanatisme der christelijke koningen en kerkvorsten getuigde. Dr. Kayserling heeft dit gedeelte van zijn onderwerp met blijkbare voorliefde en met groote uitvoerigheid behandeld (zie S. 120—261 en nog elders). Dat de verontwaardiging hem somwijlen welsprekend maakt, zal niemand verwonderen. Overigens komt het mij voor, dat hij over deze gansche geschiedenis nog niet het laatste woord gesproken heeft. Gaarne beken ik niet geheel op de hoogte te zijn van het onderwerp en dus ook niet te kunnen aanwijzen, waar de fout schuilt. Maar bij de lezing ontving ik keer op keer den indruk, dat de samenhang der gebeurtenissen niet duidelijk aan het licht treedt en dat de gewijzigde stemming omtrent de Joden dikwerf zeer gebrekkig wordt verklaard. Dr. Kayserling, om het kort uit te drukken, is een zeer ijverig geschiedvorscher, maar als geschiedschrijver geen ster van de eerste grootte. Daarbij komt nog iets. Het komt niet in mij op, hem zijne sympathie voor zijn volk en vooral voor de martelaren van het Jodendom ten kwade te duiden. Doch het kan niet worden ontkend, dat die sympathie hem alles wat ooit door een Jood of door Joden is verricht belangrijk doet achten, al heeft het met hunne afkomst en met hun geloof niets te maken, maar hem dan ook beweegt om daaraan in zijne geschiedenis eene plaats te geven. De grenslijn tusschen historie en biographie wordt alzoo telkens overschreden — wederom met dit gevolg, dat de gang der ontwikkeling en der lotgevallen van het volk zelf ons ontgaat. Dat bij deze behandelingswijze de geschiedenis van den Joodschen godsdienst op den achtergrond treedt of eigenlijk bijna geheel verwaarloosd wordt, zal niemand verwonderen.

De *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, onder redactie van Dr. A. Geiger (Breslau; per jaargang $1^2/_3$ Thaler) is haar 5den jaargang ingetreden. De vier vorigen bevatten, meest van de hand des redacteurs, niet weinige hoogst belangrijke verhandelingen en opstellen. Ik had mij daarom voorgenomen, het meest wetenswaardige uit de volgende deelen in dit Overzicht te vermelden. De 1ste aflevering evenwel levert mij daartoe weinig stof. De meeste opstellen

hebben geen algemeen belang. In het voorbijgaan teeken ik aan, dat (S. 34—48) Schauer tracht aan te toonen, dat de Sagen „vom langen Schlaf", „vom ewigen Juden" en de „Faustsage" in den Thalmud in haar meest oorspronkelijken vorm voorkomen; verder dat Geiger zelf (S. 70—75) nadere bewijzen bijbrengt voor zijn gevoelen, dat צוער en צעיר ook in het O. Testament de beteekenis hebben van „herdersknaap".

Nog mag ik hier eene mededeeling doen, die ongetwijfeld door de vrienden van de oud-testamentische studiën met welgevallen zal worden ontvangen. Dr. A. Merx, privaat-docent te Jena, heeft de redactie op zich genomen van een nieuw tijdschrift: *Archiv für die wissenschaftliche Erforschung des A. Testaments.* Jaarlijks zullen vier stukken het licht zien, die te zamen 3 Thaler kosten. De meest uitstekende Orientalisten hebben Dr. Merx hunne medewerking toegezegd of reeds bijdragen ingezonden. Hij bericht ons, dat de beide eerste stukken, behalve eene Inleiding van hem zelven, o. a. de volgende opstellen zullen bevatten: *über die Semitischen Stammverhältnisse vor Abram* van Prof. Fürst; eene Arabische vertaling van Hosea, medegedeeld door Dr. Schröter; eene verhandeling over de Metheg, van Delitzsch en Baer; eene geschiedenis van den stam Levi, door Prof. K. H. Graf; verder nog bijdragen van Fleischer, Hitzig, Blau enz.; eindelijk aanteekeningen op *loci desperati* van het O. Testament. Voor verscheidenheid van stof en richting wordt dus evenzeer gezorgd als voor de keuze van belangrijke onderwerpen. Het is alleszins wenschelijk, dat velen, ook in ons vaderland, zich opgewekt zullen gevoelen om dit *Archiv* te koopen: ook deze soort van ondersteuning is voor het welslagen van het uitmuntende plan volstrekt noodig.

A. K.

Dezer dagen is verschenen het vóór geruimen tijd aangekondigde *Novum Testamentum Vaticanum*, door Tischendorf bezorgd, in een quartoboekdeel, behalve L pag. prolegomena, bevattende 284 bladzijden tekst. Op elk dezer pagina's is één folio van het M. S. afgedrukt en wel zoo, dat ook de drie kolommen onderscheiden zijn. De type is een kloek curcyf, terwijl een gelithographiëerd blad, nevens eenige facsimile's van den Sinaïticus, een drietal korte plaatsen uit den Vaticaanschen bevat met de daar voorkomende arabesken. Prijs: 4 Th. 25 Gr. De titel luidt: Novum Testamentum Vaticanum post Angeli

Maji aliorumque imperfectos labores, ex ipso codice edidit Aenoth. Frid. Const. Tischendorf; waarop dan in 8 compres gedrukte regels tal van waardigheden en onderscheidingen des uitgevers zijn opgesomd.

Ten einde de lezers zelve te doen oordeelen in hoever deze uitgave, na de vele voorafgaande imperfecti labores, een opus perfectum mag heeten, en het hier mag heeten: het ἐκ μέρους is voorbij, het τέλειον is gekomen, geeft Tischendorf in de prolegomena een kort verhaal van zijn wedervaren te Rome en de wijze waarop deze uitgave is tot stand gekomen.

In het voorjaar van 1866 zocht Tischendorf, van de noodige aanbevelingen voorzien, van het hof te Rome verlof te erlangen om het N. T. Vaticanum te mogen raadplegen in het belang eener uitgave, die hij op eigen kosten wenschte te ondernemen. Hij verkreeg gemakkelijk gehoor bij den H. Vader, die reeds gewonnen scheen door het hem toegezonden pracht-exemplaar van den Sinaïticus. Intusschen deed al spoedig de Leipziger geleerde een gevoelige snaar trillen, door van Maji aliorumque imperfecti labores te gewagen. „È un affare della fede,” verzekerde het hoofd der kerk, en toonde weinig lust om den vreemdeling in de gelegenheid te stellen aan de wereld met de stukken te bewijzen, dat de geleerde kardinaal met zoo weinig nauwgezetheid zich van zijne taak had gekweten. „Dat kunnen wij zelven ook wel,” (potremo fare anche noi) kreeg Tischendorf ten antwoord, op zijn verzoek om het N. T. even getrouw naar den Cod. Vat. te mogen doen afdrukken als door zijne zorg met den Sinaïticus was geschied. En inderdaad schijnt men te Rome toen reeds het plan te hebben gekoesterd om door eene gansch nieuwe uitgave van den Vaticanus aan de geleerde wereld te toonen, dat Rome's laatste woord op dit gebied althans niet is: non possumus.

Wat hiervan ook zij, Tischendorf verkreeg ter nauwernood het gewenschte verlof, om den Codex op alle twijfelachtige plaatsen te vergelijken, onder uitdrukkelijke voorwaarde nogtans den Codex niet zóó te zullen exploiteeren, dat de eer eener uitgave gelijk aan die van den *Petersburger* Sinaïticus aan het Roomsche hof zou worden ontfutseld.

Zoo teeg hij den 28 Feb. 1866 aan het werk, gewapend met alle notities die bij eene gelegenheid als deze onmisbaar mogen heeten, ten einde geen der kostbare oogenblikken te doen verloren gaan. Maar zie, nog was hij niet met zijn arbeid tot aan het eind van Lucas gevorderd of plotseling werd het gegeven verlof ingetrokken, zoo het heette, omdat de Roomsche geleerden den Codex voor de pausselijke uitgave noodig hadden, in waarheid echter, omdat een „invidiosus spe-

culator", zooals T. in zijne verbolgenheid hem noemt, had verklapt, dat hij T. aan het copiëren had gezien. „Videbar fulmine percussus," roept T. even oprecht als onnoozel uit, nadat hij — voorwaar, een slecht leerling van de Jezuieten — heeft zoeken te bewijzen, dat zijne onhandigheid geene oneerlijkheid was.

Wel werd later het volstrekte verbod wederom opgeheven; doch de thans gegeven vergunning strekte thans niet verder dan tot het vergelijken der loca difficiliora, in tegenwoordigheid van Carolo Vercellone, die echter, naar het schijnt, eene nog al ruime uitlegging wist te geven aan het verleende verlof. Trouwens, door kardinaal Antonelli met het oppertoezigt belast over de beraamde uitgave van den Vaticanus, had Vercellone het meeste belang er bij om met den Duitschen geleerde op een goeden voet te blijven, en bedong hij dan ook voor zich het gebruik van het Exemplaar der editio Maiana, waarin Tischendorf alle opgemerkte fouten en onnauwkeurigheden had genoteerd.

Met name ontbrak hem voor het tweede gedeelte van het N. Testament de gelegenheid om behoorlijk de open plaatsen, punten en teekens van den codex te noteeren; terwijl de gelegenheid hem niet werd verleend om (behalve van de 14 door hem gecopieerde folio's) de verschillende lettervormen van den codex terug te geven, gelijk zulks in den door hem bezorgden Sinaïticus geschiedde. Wij willen nu maar hopen, dat men te Rome een goed gebruik zal maken van de door Tischendorf uit Leipzig ontboden typen en de vereischte moeite zal ten koste leggen aan de uitgave van den kostbaren codex die zóó lang door de Curie aan de wetenschap is onthouden. De tijd ontbreekt mij om in veel bijzonderheden te treden. Het navolgende vinde hier nog een plaats.

Zij die de door Kuenen en Cobet bezorgde uitgave van den Vaticanus gebruikten, herinneren zich hoeveel waarde door deze editores — (Tischendorf noemt den hem wel bekenden schrijver der praefatio virum *κριτικώτατος*) gehecht wordt aan vele lezingen van den corrector [B**]; met hoe weinig achting daarentegen zij van den derden schrijver (dengenen, die de accenten invulde) spreken. Welnu, volgens Tischendorf moeten juist aan den laatste worden toegeschreven een menigte van correcties die in de Leidsche editie aan de 2[de] manus worden toegekend. Slaat men deze uitgave op, dan zien wij schier alle varianten in margine op rekening van B 3 gesteld, terwijl aan den bovengenoemden vir *κριτικώτατος* wordt verweten de les: „qui bene distinguit bene docet," kwalijk te hebben opgevolgd. Wat hiervan is staat mij natuurlijk allerminst te beslissen. De vraag is bij mij opge-

komen, of Tischendorf in zóó weinige dagen het onderzoek naar de 1ma 2da et 3^{ia} manus over de 284 folio's van den codex met de noodige naauwkeurigheid heeft kunnen ten einde brengen? Dat het schrift van B** en B*** niet zoo buitengewoon veel verschilt, bewijst menige notitie van T. zelf, want hij zelf aarzelt te beslissen of de variant van de 2da of 3^{ia} manus is.

Er is nog een tweede punt, waaromtrent zeker velen met mij het gevoelen van eenen deskundige als onzen Cobet zouden wenschen te vernemen. Ik bedoel Tischendorf's gissing, door hem in de prolegomena van deze uitgave schier als zeker resultaat van zijn onderzoek meêgedeeld, te weten, dat een der schrijvers van den oorspronkelijken codex Sinaiticus ook het N. Testament van den vaticanus zou hebben geschreven. „Vix dubtari licet, verzekert hij, (Proleg. pag. XXI) quin is ex Sinaitici Scriptoribus quem modo vidimus,'' (hij bedoelt den door hem met D aangeduiden schrijver van 6 folio's van het Sinaïtische N. Testament) etiam Novum. T Vaticanum scripserit. [1])

Zeker is zulk een oordeel, waar het uit den mond komt van een man, die zóóveel gezien heeft als T., niet gering te achten. Bedenk ik echter met welk een gretigheid juist deze geleerde naar argumenten zoekt om zijne geliefkoosde stelling: „de Sinaïticus is met den Vatic. het oudste bijbel H. S. dat wij bezitten'' te verdedigen, en breng ik daarmede in verband het volslagen gebrek aan kritischen zin door hem bij andere gelegenheden aan den dag gelegd, dan waag ik het, cum pace viri doctissimi, voor alsnog een vraagteeken te zetten bij zijn: vix dubitari licet.'' Ik vermoed, dat ik in mijn ongeloof niet alleen sta.

De aangekondigde

appendix codicum celiberrimorum Sinaïtici, Vaticani, Alexandrini, cum imitatione ipsorum antiqua manu scriptorem, nunc primum edidit, A. F. C. Tischendorf. (Imper. fol. subscript. pr. 16 Thlr. Spät. Ladenpr. 18 Thlr.)

kwam ons nog niet onder de oogen. Wij moeten ons dus te vreden stellen met de mededeeling van eenige bijzonderheden in het prospectus opgenomen: „Der Inhalt des *Appendix* (vernemen wij) „besteht *erstens* in zwei Blättern des Codex Sinaïticus, Pentateuchsfragmente enthal-

[1]) T. heeft wel is waar den Codex B op het O. Testament niet bijzonder bestudeerd, maar toch in het geheele M.S drie schrijvers (wel te verstaan van het oorspronkelijke) onderscheiden.

tend, die in alten Büchereinbänden des Sinaïklosters nachträglich gefunden worden sind; *zweitens* in neunzehn dreispaltigen Seiten des Codex Vaticanus fünfzehn verschiedenen Büchern des N. T. entlehnt, und in einer Doppelcolumne der poëtischen Bücher des A. T., theils paläographisch, theils textlich von besonderem Interesse. *Drittens* im vollständigen Texte der Briefe des Clemens Romanus aus dem Alexandrinischen Codex zu London. Die letzten Blätter des Cod. Alex., die diese wichtigen in keiner andern Handschrift erhaltenen Schriftstücke darbieten, haben noch nie eine diplomatisch genaue Herausgabe erfahren, obschon sie bei der vörhandenen Verstümmelung der meisten dieser Blätter längst ein kritisches Bedürfniss gewesen. Aber auch von wirklichen Textfehlern hat sich keine einzige der bisherigen Publikationen freigehalten.

Sämmtliche drei Bestandtheile des Werks werden im Formate und mit den Typen des Codex Sinaiticus gedruckt. Es ist dabei auf eine kunstmässige Darstellung der Originaltexte wie in der Kaiserlichen Prachtausgabe des Cod. Sinait. abgesehen. Ausserdem wird eine Foliotafel photo- lithographische Facsimiles enthalten.

„Die Prolegomena werden namentlich paläographische Erörterungen und Aufschlüsse geben."

15 Junij. A. D. L.

Ecce Deus. Essays on the life and doctrine of Jesus Christ. With controversial notes on „Ecce Homo." Edinburgh 1867. Indien iemand, op de keuze van den titel van dit boek afgaande, van te voren reeds een niet zeer gunstigen werk opvatte omtrent zijnen inhoud, en althans omtrent de logica van den schrijver, dan zou hij voor ditmaal niet bedrogen uitkomen. Ik bedoel daarmede niet, dat het woord „deus" reeds verraadt, welke de Christus-beschouwing van den schrijver is, of dat er, uitgaande van het dogma der Godheid van Christus, geene wezenlijke levensbeschrijving van hem mogelijk is, aangezien wij menschen alleen het innerlijke leven van een mensch, niet dat van eenen God in menschelijk vleesch kunnen begrijpen; maar ik denk aan de logische fout in de zamenvoeging der woorden Ecce en Deus, naar analogie van het bekende Ecce Homo. Is dan het God-zijn zoo iets uitwendigs, zoo iets aan den persoon zelven onmiddelijk zigtbaars, dat iemand wijzende op Jezus, zou hebben kunnen zeggen: Ecce Deus? Immers niet eens volgens dezen anonymen schrijver zelven, die vooral in het feit der wondergeboorte of incarnatie den

sleutel vindt tot het rechte verstand van Jezus leven. Dit zoekt hij te betoogen, en het staat hem vrij. Maar wat hem niet vrij staat, 't is dit, dat hij niets aan zijne lezers weet te geven, wat ook niet elders in de oudere apologetische werken, evengoed gevonden wordt, niets origineels. Op de zeer gewone wijze en met de zeer bekende argumenten der vroegere apologeten tracht onze schrijver te betoogen, dat alle woorden en daden van Jezus een goddelijk cachet dragen, dat hij spreekt op een toon, die alleen een God onder de menschen voegt, en dat ook de inhoud zijner redenen òf waanzin wordt, òf van zijne goddelijkheid gebragt. Zijn telkens herhaalde slotsom is deze, dat Jezeus òf een laag bedrieger, of het vleesch geworden Woord, de tweede persoon der drieëenigheid moet zijn geweest. Het sterkst spreekt hij deze slotsom aan het einde van het eerste hoofdstuk uit: „Een van beide, òf Christus moet meer geweest zijn dan een voortreffelijk mensch òf slechter dan de slechtste. Indien hij niet is God, dan is hij de duivel."

H.

Wanneer mijn aandeel aan ons tweemaandelijksch overzicht mij verplichtte alles te lezen, wat er in mijne studievakken uitkomt, ik zou waarschijnlijk reeds bij de tweede aflevering van die taak hebben afgezien. Wij lezen toch reeds allen in dezen tijd veel te veel, althans veel meer dan voor goed lezen en goed nadenken dienstig is. Anderen hebben mogelijk sterker litterarische maag, maar mij doet dat doorsnuffelen van een stapel boeken meer kwaad dan goed. Hoe gaarne ik mede wil werken om ons publiek over de nieuwste geschriften in te lichten, ik moet mij toch bepalen tot het noemen van een aantal titels, hier en daar met een enkel woord toegelicht, met een meer uitvoerig verslag daarnevens van een of ander werk dat mij voorkwam bijzondere aandacht te verdienen. Ook die eenvoudige opgave van geschriften, waarmede ik slechts oppervlakkig kennis heb gemaakt, kan eenig nut hebben voor zoo ver zij onze lezers opmerkzaam maakt op hetgeen hun bij hunne Speciaal-studie te pas kan komen.

Laat mij eerst eenige nieuwe of vernieuwde handboeken der kerkgeschiedenis vermelden.

Dr. Philipp Schaff. *Geschichte der altèn Kirche von Christi Geburt bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.* Leipzig. Hinrichs'sche Buchhandlung, Th. $6^1/_3$. Handboeken over ons eigen vak te lezen is een verdrietig en meest een overtollig werk. Men vindt natuurlijk zeer

weinig nieuws en beklaagt zich later over den tijd, dien men zooveel beter voor bronnenstudie of lectuur van monographieën had kunnen besteden. Zoo heb ik mij ook niet aan de 1240 bladzijden van dit boek gewaagd en onthoud mij dientengevolge van eigenlijke kritiek. Bij het doorbladeren vond ik bevestigd wat reeds uit de vroegere „Geschichte der apostolischen Kirche" bekend was, dat de schrijver is, wat men in zekere kringen noemt: een geloovig man; en meende ik te bespeuren dat zijn werk zich meer door uitvoerige beschrijving dan door strenge historische kritiek onderscheidt. Dit is zeker, dat de moderne historiographie de zijne niet is.

Eene 9de „wesentlich verbesserte und umgearbeitete," uitgave van Guericke's nieuwere Kerkgeschiedenis. Leipzig, W. Engelmann. *f* 4,30.

Van Hase's *Kirchengeschichte* is een 9de uitgave verschenen. Th. 3.

Dr. J. Friedrich. *Kirchengeschichte Deutschlands.* Band I. Bamberg. Otto Reindl. *f* 3,60. Het werk kondigt zich aan als een conservatieve katholieke tegenhanger van Rettberg's boek van denzelfden naam. Waarschijnlijk zullen nog 4 deelen op dit eerste volgen.

G. Pfahler. *Handbuch deutscher Alterthümer.* Frankfurt a. M. Winter. *f* 5,95.

Onlangs is de 7de en laatste aflevering verschenen van de 6de uitgave van A. L. Richter's *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts.* Na Richter's dood is deze nieuwe editie bezorgd door Dr. R. W. Dove, hoogleeraar in de Rechten te Kiel, leerling en vriend van den auteur, en zelf een man van veel naam voor het kerkrecht. Het geheele boek, welks typographische uitvoering aan de pers van Tauchnitz eer aandoet, kost niet meer dan 3½ Thlr. Al is het geen nieuw werk wil ik daarop toch de aandacht vestigen, omdat het ook bij ons goeden dienst bewijzen kan in een vak, dat aan onze academiën nog meest pro memoria wordt uitgetrokken. Voor de studie van het hollandsch kerkrecht geeft het zoo goed als niets, maar bij de beoefening der kerkgeschiedenis is het een kostbaar hulpmiddel. In een 1ste boek geeft het een volledig overzicht der Rechtsgeschichte. Dan volgen: Boek II. Allgemeine Lehren. B. III. Die Verfassung der Kirche. B. IV. Die Verwaltung der Kirche. B. V. Das Kirchliche Leben. B. VI. Das Kirchliche Vermögen. Elk van deze onderwerpen wordt afzonderlijk behandeld voor de katholieke en voor de evangelische kerk, terwijl overal de bronnen en de literatuur worden aangewezen.

L'Église de Russie, par L. Broissard, Pasteur à Glay, près Montbéliard. 2 Tom. Paris, Joel Cherbuliez. 12 fr. De schrijver, die zelf

een tiental jaren in Rusland heeft gewoond, geeft een vrij uitvoerige geschiedenis van de Russische kerk, zoowel van haar innerlijk leven als van hare lotgevallen.

Van pratristiek heb ik ditmaal alleen te vermelden:

In de Stereotypen van Tauchnitz: Augustinus, *de civitate Dei.* 2 deelen. Th. $1^2/_3$.

Dr. Dittrich, *Dionysius der grosze von Alexandrien.* Freiburg i. B. Herder. *f* 1.05.

Voorts nog over verschillende historische onderwerpen:

Die Réfügiés und ihre Koloniën in Preuszen und Kurhessen. Beitrag zur Geschichte von Karl Friedrich Köhler. Pfarrer. Gotha. F. H. Perthes. 12 Sgr. Een compilatie uit grootere geschiedkundige werken, bevat een kort overzicht van de fata der fransche coloniën in Duitschland onder de verschillende regeeringen tot het einde der voorgaande eeuw.

Heinrich Ulmann, *Fünf Jahre Würtembergischer Geschichte unter Herzog Ulrich.* 1515—1519. Leipzig. S. Hirzel. Th. 1.10.

Dr. C. A. Hase, *Wormser Luther-Buch zum Feste des Reformations-Denkmals.* Mainz. C. G. Kunze's Nachfolger. Th. 1—5.

Schleiermachers Bildungsgang. Ein biographischer Versuch von Richard Frh. von Kittlitz, Dr. Phil. Leipzig. W. Engelmann. 1867. 27½ Sgr. Zonder aanspraak te maken op den naam van biographie, moet deze schets dienen om den gang van Schleiermachers ontwikkeling van 1768—1804 te teekenen. De stof is ontleend aan de uitgegeven brieven.

Dr. F. Kober, Prof. aan de Kath. faculteit te Tubingen: *Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des Kirchlichen Rechts,* historisch-dogmatisch dargestellt. Tubingen. H. Laupp. *f* 7.30.

Nicolai Cusani, de concilii universalis potestate sententia explicatur. — Dissertatio inauguralis quam scripsit C. F. Brockhaus. Leipzig. Brockhaus. *f* 0.95.

Dr. Bluntsli van Heidelberg. Een voordracht over de *Geschichte des Rechts der religiösen Bekenntniszfreiheit.* Elberfeld. R. L. Friderichs. 10 Sgr.

D. Schenkel, *Die gegenwärtige Lage der protestantischen Kirche in Preuszen und Deutschland.* Ein Vortrag gehalten im Auftrage des deutschen Protestanten-Vereins. Mannheim. T. Löffler. *f* 0.65.

Van het populair geschrift van Karl Strack, *Bilder aus der Reformationsgeschichte* is een 4de stuk uitgekomen: *Geschichte der evangelischen Secten*. Leipzig. B. Schlicke. 24 Sgr.

Philipp Wackernagel, de bekende specialiteit voor de geschiedenis van het duitsche kerklied, heeft nu uitgegeven: *Lieder der niederländischen Reformierten aus der Zeit der Verfolgung im* 16 *Jahrhundert*. Frankfurt a. M. Verlag von Heyder und Zimmer. Th. 1½. Zijne studie moest hem van zelf ook tot het onderzoek der oudste nederlandsche kerkliederen brengen. Wat hij zoo, als ter zijde van zijn weg, vond heeft hij hier bijeengebracht. Na eene voorrede met historische opgaven over onze oudste liederverzamelingen, geeft hij eene beschrijving van 51 gezangboeken of verschillende uitgaven derzelfde collectie, allen afkomstig uit de laatste 60 jaren der 16de eeuw. Daarna deelt hij afzonderlijk verscheidene voorredenen dier verzamelingen mede, waaronder die van Marnix eene ruime plaats beslaan, en eindelijk volgt de tekst van 108 godsdienstige liederen uit den tijd der vervolging, met opgave van de melodie, die, zooals bekend is, meestal aan profane liederen van dien tijd is ontleend.

Le Symbole des Apôtres. Essai historique par Michel Nicolas. Paris. Michel Lévy Frères. 1867. Fr. 7.50.

De volledigheid en nauwkeurige kritiek, waarmede het onderwerp behandeld is, geven grond om te verwachten dat dit boek gerekend zal worden tot die standaard-werken, waardoor tijdelijk het onderzoek is afgesloten en waaraan op den duur elke verdere behandeling zich zal moeten vastknoopen. De toevallige actualiteit die het geschrift verkrijgt door de poging in sommige orthodoxe kringen aangewend, om het Symbolum Apostolorum tot kerkelijke vereenigingsformule te maken, zal wegvallen; maar de waarde van het boek zal dezelfde blijven, ook dan als geen partijbelang zich meer in de belangstelling voor dit onderwerp mengt. Het standpunt van den schrijver is genoeg bekend. Hij behoort tot die zuiver-wetenschappelijke school, die in Frankrijk in de laatste jaren onder de protestanten is opgekomen, die het degelijke van de duitsche geleerdheid met het smaakvolle van de fransche methode heeft weten te verbinden, en daardoor meer dan eenige andere geschikt is om theologische onderwerpen voor een ruimer kring van beschaafden te behandelen. Het werk is te uitvoerig om een volledig overzicht van den inhoud te geven, maar ik wil toch

den gang van het betoog schetsen en op enkele van de belangrijkste gedeelten opmerkzaam maken.

In de préface wordt aanstonds de eenige ware opvatting van het Symbolum aangegeven, namelijk die, welke het in verband brengt met de ontwikkeling en vaststelling der katholiciteit in de kerk. Oorspronkelijk niet anders dan een zeer eenvoudige formule die bij den doop der neophyten gebezigd werd, is het allengs, naar mate het kerkelijk dogma zijn afronding verkreeg, tegenover de verschillende kettersche richtingen uitgebreid met bepalingen, die men als den neerslag der zich gedurende zes eeuwen vormende rechtzinnigheid kan beschouwen. Hoe dat is toegegaan wordt nu in het werk beschreven. Eerst wordt de traditioneele meening, dat de formule te recht den naam van apostolisch dragen zou, weerlegd. Met herinnering van hetgeen daarover reeds door de oudere critici is gezegd, wijst Nicolas aan, dat het Symbolum als gedenkstuk van de apostelen gedurende de twee eerste eeuwen onbekend is geweest, daar juist de soortgelijke, maar toch weder zoo ver afwijkende, formulieren, die men bij Ignatius, Irenaeus en Tertullianus vindt, bewijzen, dat zij van eene apostolische geloofsbelijdenis als deze niets wisten. En te meer beteekent dit bewijs, als men daarbij in aanmerking neemt, dat nog Tertullianus en Origenes als officieële formule bij den doop noemen: „ik geloof in den Vader, in den Zoon, in den H. Geest en in de heilige kerk.” Het eerste spoor van het Symb. Apost. vindt men in de tweede helft der 3de eeuw bij Cypriaan, in de Constitutiones Apostolicae en in de oudste canones van de Koptische Kerk. Maar eerst een eeuw later komt bij Ambrosius en Rufinus het stuk onder den naam van Symb. Apost. voor. Nu begint zich ook de traditie te vormen, dat de belijdenis door de Apostelen, bij hunne ondersteldе verspreiding onder de volken, zou zijn opgesteld als gemeenschappelijke regel voor hunne prediking. Cyrillus van Jerusalem wist, toen hij omstreeks 370 zijne catechesen schreef, van dien oorsprong nog niets. Maar nauwlijks is de legende in de wereld of zij breidt zich in allerlei bijzonderheden uit, zoodat men in het begin der 6de eeuw al met juistheid wist te bepalen, wat bij die gemeenschappelijke compositie door ieder van de 12 apostelen was gezegd, terwijl in de middeleeuwen het woord σύμβολον zelf als bewijs voor die wijze van oorsprong gold. De oude patristische verklaring van dat woord, als: *teeken*, *kenmerk*, wordt ook door Nicolas aangenomen, terwijl hij groote waarschijnlijkheid toekent aan een conjectuur van Neander, dat symbolum oorspronkelijk alleen gebezigd zou zijn voor de formule bij den doop, terwijl

het eerst later den zin van geloofsbelijdenis zou verkregen hebben.
Is het Symb. Apost. in de eerste eeuwen onbekend geweest, het is ook op geen enkel tijdstip door de geheele kerk aangenomen. Terwijl het in Africa, Italië, Egypte, Syrië en Palestina allengs bij den doop als geloofsbelijdenis der catechumenen in gebruik kwam, bediende men zich in de diocese van Konstantinopel, in Klein-Azië, in Spanje en zuidelijk Gallië voor dat doel van het Symbool van Nicea of dat van Konstantinopel. Zelfs werd het tusschen 400 en 500 te Antiochië en te Jeruzalem door de Niceensche formule vervangen. Men mag met recht vragen of dit zou hebben kunnen gebeuren als men destijds aan den apostolischen oorsprong op die plaatsen had geloofd. Hoe weinig men het stuk in de oude kerk als met apostolisch gezag bekleed achtte, blijkt ook uit de vele en zakelijke afwijkingen in de verschillende redactiën die ons bewaard zijn gebleven. Om die afwijkingen in het licht te stellen, geeft de schrijver eerst een synoptisch overzicht van den tekst bij de Const. Apost. (tweede helft der 3de eeuw), dien van Rome volgens Rufinus (einde der 4de eeuw) en dien, waarin het Symbolum later algemeen werd verbreid en die zich het eerst in het begin der 6de eeuw vertoont. Maar nog duidelijker spreekt eene daarop volgende vergelijking van vier gelijktijdige redactiën uit het einde der 4de eeuw, die dan weder gezamenlijk vergeleken worden én met de vroegere én met de latere ons bekend geworden vormen. Opmerkelijk is het algemeen resultaat, waartoe men alzoo geleid wordt, dat de oudere redactiën meer samengesteld, de nieuwere eenvoudiger en beter gerangschikt zijn. Dit zou onverklaarbaar zijn, als men moest aannemen, dat de kerkleeraars van de 4de tot de 6de eeuw het Symbolum als apostolisch van oorsprong hadden beschouwd. Bij dit alles komt eindelijk nog dat het evenmin een zuivere als een volledige uitdrukking is van het geloof der Apostelen. Er komen daarin artikelen voor die vreemd zijn aan de voorstelling der eerste geloovigen, en wat bij de Apostelen hoofdzaak was, de leer der verzoening met al wat daartoe behoort, zoekt men in het Symbolum te vergeefs. Vraagt men, hoe dan toch aan dat stuk de naam van Apostolische geloofsbelijdenis kon worden gegeven, men moet antwoorden, dat in de latere eeuwen datgeen voor apostolisch werd verklaard wat met de prediking der apostelen geacht werd overeen te stemmen. Al beschouwde men het stuk zoo weinig naar de letter met apostolisch gezag bekleed, dat men geen bezwaar maakte daarin naar eigen opvatting veranderingen te brengen, zoo noemde men het toch apostolisch, omdat men daarin wedervond wat in die latere eeuwen als oudste christelijke leer werd

aangemerkt. En te meer vond men daartoe de vrijheid waar het Symbolum in de oude formule, waarvan het slechts eene uitbreiding was, bij den doop in gebruik geraakt en daarvoor door de kerk vastgesteld was.

Nadat de schrijver dit negatieve gedeelte heeft afgewerkt komt hij tot het positieve: het ontstaan van het Symbolum. Op den voorgrond plaatst hij deze algemeene opmerking, dat, zoo als in alles, ook in den godsdienst de dingen *worden;* dat er nooit iets geheel nieuws optreedt, maar datgene wat nieuw heet zich altijd aansluit aan iets soortgelijks dat reeds aanwezig is, terwijl het nieuwe dan eerst kan ontstaan als het door een bepaalde behoefte gepostuleerd wordt. Dien algemeenen regel kan men verwachten ook hier te vinden en die verwachting wordt door de feiten vervuld.

Oorspronkelijk zal er, zoo als nog uit de Hand. der Apost. blijkt, alleen een vrije belijdenis van het geloof bij den doop geeischt zijn. Langzamerhand komt daarvoor een bepaalde formule in de plaats en na het midden der 3de eeuw vindt men op sommige plaatsen het Symb. Apost. daarvoor gebezigd. Dat Symbolum wordt aan de catechumenen in de laatste week voor hunne toelating bekend gemaakt en verklaard. Zij mogen het niet op schrift stellen, maar moeten het in hun geheugen prenten. Deze regel dagteekent van den tijd toen iedere christelijke gemeente een soort van geheim genootschap uitmaakte. Dat hij later nog werd gevolgd, toen de leeraars openlijk de formule in hunne kanselredenen behandelden, is alleen aan de macht der traditie toe te schrijven. Maar in de eerste eeuwen was de inwijding tot het volle burgerrecht in de kerk geschoeid op de leest der heidensche mysteriën en werd de doopformule die de nieuweling bij den doop had op te zeggen als een geheim medegedeeld en bewaard. Die formule kan niet lang geweest zijn. Hoe zij aanvankelijk luidde laat zich opmaken uit een plaats bij Tertullianus: „Ter mergimur, amplius aliquid respondentes quam Dominus in Evangelio determinavit." De corona militari § 3. Met hetgeen de Heer vastgesteld heeft, wordt zonder twijfel bedoeld de doopsformule *Matth.* XXVIII : 19. Wat is het „amplius aliquid" dat daar bij kwam? Dezelfde schrijver zegt: de Baptisme § 6: „Cum sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignorentur, necessario adjicitur ecllesiae mentio, quoniam ubi tres, id est, Pater, Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia quae trium corpus est." Het meerdere bestaat derhalve in de vermelding van de kerk, zoodat de catechumenen bij den doop moesten belijden hun geloof in Vader, Zoon, H. Geest en de Kerk. Is dit zoo, dan kan deze for-

mule niet lang vóór Tertulliaan ontstaan zijn, daar eerst na het midden der 2de eeuw het kerkbegrip genoeg ontwikkeld was om in dat verband te worden geplaatst. Uit deze formule nu is allengs het Symbolum in zijn vierledige indeeling ontstaan. Wel werd het ook later door de katholieke theologanten in drieën ingedeeld, maar dit hing met de drievoudige onderdompeling bij den doop samen en verhinderde niet, dat het artikel over de kerk met het daarop volgende als op zich zelf staande werd aangemerkt. Als men nu nagaat wat aan die 4 eerste hoofdartikelen is toegevoegd, dan is er iets vreemds in het feit dat in de verschillende gedeelten der kerk die uitbreiding, wat de Latijnsche redactiën aangaat, geheel met dezelfde woorden en wat de Grieksche betreft nagenoeg met dezelfde woorden heeft plaats gehad. Dit is alleen daaruit te verklaren dat die toevoegselen ontleend zijn aan oudere geloofsregelen en wel aan Latijnsche, zoodat de geringe afwijkingen in de Grieksche teksten uit verschil in de vertaling zouden zijn ontstaan. En onder die oudere geloofsregelen is waarschijnlijk geen van meer invloed geweest dan die van Tertullianus in: De velandis virginibus § 1, waar men bij de twee eerste artikelen (de H. Geest en de Kerk worden daar niet genoemd) haast woordelijk dezelfde uitbreiding vindt die later in het Credo is opgenomen. Voorts bij het nagaan dier toevoegselen bespeurt men terstond, dat zij allen een polemische strekking hebben; dat zij langzamerhand in het oorspronkelijk kader van de vier zijn ingelascht om tegenover de opkomende haeresieën het kerkgeloof te affirmeeren. Van daar dat alleen is opgenomen wat door die behoefte noodig was geworden, dat er van Voorzienigheid, van verzoening, van de werking des H. Geestes, waarover niet werd getwist, niet werd gesproken en daarentegen het artikel over den Zoon, dat het middelpunt was van den dogmatischen strijd, buiten alle verhoudig met het overige is uitgebreid.

Nadat hij dit meer algemeen onderzoek in drie eerste hoofdstukken van zijn werk heeft voltooid, treedt nu de schrijver in de twee laatste meer in bijzonderheden. Hij gaat eerst nauwkeurig de verschillende stadiën na die het Symbolum van zijn eerste ontstaan tot zijn geheele afsluiting heeft doorloopen en onderwerpt daarna ieder artikel afzonderlijk aan een scherp historisch onderzoek. Juist omdat hier alles op de bijzonderheden aankomt, is het mij onmogelijk van dit gedeelte een volledig verslag te geven binnen de grenzen waartoe deze aankondiging zich moet bepalen. Maar toch op dit gedeelte zou ik bijzonder de aandacht onzer lezers willen vestigen, omdat dit mij voorkomt het belangrijkste van het geheele boek te zijn.

Van het 4de hoofdstuk, waarin, door vergelijking van de verschillende formulen die men in de 6 eerste eeuwen vindt, de geschiedenis der gedaanteverwisseling van het Credo wordt opgemaakt, heeft de schrijver zelf een résumé gegeven, dat ik hier vertaald kan overnemen.

„Het eerste punt van uitgang was de formule, waarmede, bijna van het begin van de christelijke kerk, zij die het christendom omhelsden, hun geloof beleden op het oogenblik dat zij den doop zouden ontvangen. Die formule was: Ik geloof in den Vader, in den Zoon en in den Heiligen Geest.

Eerste wijziging. In de 2de helft van de tweede eeuw, voegde men daaraan een vierde artikel toe betrekking hebbende op de kerk, om te betuigen, dat zij alleen, met uitsluiting van alle afwijkende en vijandige secten, de ware apostolische overleveringen bezat en voortzette. De geloofsbelijdenis, vereischt om tot den doop te worden toegelaten, was toen: Ik geloof in den Vader, den Zoon, den H. Geest en de heilige Kerk. Deze nieuwe formule is het kader geweest van het Symbolum Apostolorum, dat daarvan slechts een ontwikkeling is.

Tweede wijziging. Naarmate het meer noodig werd de geloovigen te wapenen tegen de dwalingen, eerst van de gnostieken van allerlei naam, daarna van de novatianen en donatisten, moest men ook vaststellen in welken zin de kerk elk der vier termen van de voorgaande formule opvatte. Dat deed men door aan elk van die, naar de behoeften van het oogenblik, verklarende artikelen toe te voegen. Daaruit onstonden meer of minder verwarde formulieren, van een betrekkelijk groote uitgebreidheid en juist daardoor niet bijzonder geschikt voor het doel, waartoe zij bestemd waren.

Derde wijziging. Men moest ze vereenvoudigen door er uit weg te doen al wat niet volstrekt noodig was. Uit dit eerste werk van revisie kwamen de verschillende Symbola Apostolorum voort, die men in gebruik vindt, aan het einde van de 4de eeuw, te Jeruzalem, te Alexandrië, te Rome, te Aquileja, in de kerken van Africa proconsularis.

Vierde wijziging. Tegen het begin van de 5de eeuw werd het Symb. Apost. voortaan alleen in de Latijnsche kerken in gebruik, aangevuld met verschillende artikelen, voornamelijk ontleend, naar het schijnt, aan dat van de gemeente van Jeruzalem en sommige van die artikelen werden omgewerkt met de klaarblijkelijke bedoeling om ze tot helderder en nauwkeuriger uitdrukking te maken van de daarin beschreven geloofsmeeningen. Dit werk had plaats in Afrika, door de zorg van Augustinus.

Vijfde wijziging. Eindelijk, in de 6de eeuw, voegde men daaraan

toe, behalve eenige woorden van ondergeschikt belang, twee artikels: dat van de nederdaling ter helle, dat tot dusverre alleen te vinden was in het Credo van de Kerk van Aquileja en dat van de gemeenschap der heiligen, dat geheel nieuw was. Van nu af was het Symbolum Apostolorum definitief vastgesteld."

In deze schets zijn een aantal bijzonderheden uit het onderzoek zelf niet opgenomen. Slechts even komt daarin uit welken grooten invloed Augustinus ook in dit opzicht heeft gehad, wat door Nicolas, door vergelijking van de vroegere en latere werken van den kerkvader, overtuigend wordt aangewezen. En geheel wordt verzwegen, wat toch niet het minst interessante van het voorgaande is, hoe het artikel over de nederdaling ter helle blijkt, niet, zoo als men gewoonlijk meent, tegen het apollinarisme te zijn opgenomen, maar hoe het heeft moeten dienen als uitdrukking en steun van het in de 6de eeuw veldwinnend geloof aan het vagevuur, even als dat over de gemeenschap der heiligen in betrekking staat met de gelijktijdig zich uitbreidende heiligenvereering. De schrijver heeft daarbij niet verzuimd voor zijne stelling een bewijs te ontleenen aan de onmogelijkheid waarin de protestanten altijd verkeerd hebben om voor deze twee artikelen een historisch-verdraagbare verklaring te vinden.

Was nu ten gevolge van die herhaalde wijzigingen het Symbolum eindelijk in dien vorm gebracht, waarin het tot ons is gekomen, men verbeelde zich niet, dat het zoo reeds aanstonds algemeen in gebruik is geraakt. Aan het einde der 6de eeuw vindt men in Italie nog alleen de redactie van de 4de eeuw. In de Frankische kerken dringt het eerst in den tijd van Karel den Groote door. Alcuin haalt geen ander Credo aan dan dat van de 4de eeuw. In Spanje beproefden de pausen lang te vergeefs het Symbolum, zoo als het toen door de kerk was vastgesteld, te doen zegevieren over de geloofsbelijdenis van het concilie van Konstantinopel, die door de Mozarabische liturgie werd voorgeschreven. Tegen het einde der 11de eeuw stuiten alle pogingen van Koning Alphonsius VI, die voor de plannen van Rome was gewonnen, nog af op den onwil van het volk. Een concilie in 1091 te dier zake gehouden moet eindelijk de beslissing aan een Godsgericht overlaten. Maar zoowel het tweegevecht als de vuurproef vallen ten voordeele van de Mozarabische liturgie uit en alleen door geweld kan ten laatste de regeering het Symbolum Apostolorum in den cultus invoeren. Was in het Westen de tegenstand zoo groot, in het Oosten is het Credo in het geheel niet aangenomen, zoodat nu het nog in de Grieksche kerk onbekend is.

Uit het laatste hoofdstuk, waarin Nicolaas de artikelen ieder afzonderlijk nagaat, wil ik hier slechts eenige bijzonderheden aanteekenen.

Ik geloof in God den almachtigen Vader. In al de oudste symbola heeft gestaan *in één God.* Dat is in het Oosten nog lang zoo gebleven, maar in het Westen reeds vroeg weggevallen. Het moet gericht geweest zijn tegen de gnostische leer der Syzygeën en kon daarom ook in het Westen, waar men het uit het Oosten had overgenomen maar waar de Syzygeën-leer zooveel minder aanhangers vond, zonder bezwaar worden prijsgegeven.

Schepper van hemel en aarde. Ontbreekt in al de Latijnsche Symbola van de 4de eeuw, maar komt daarentegen in al de Grieksche voor. Dit verschil ook weder te verklaren uit de mindere en kortstondiger beteekenis van de Gnostiek in het Westen, waardoor een protest tegen de leer van den Demiurgos onnoodig was. In het begin der 5de eeuw is het toch weer in de Latijnsche Symbola opgenomen, om die in overeenstemming met de Grieksche te brengen.

En in Jezus Christus zijn eenigen zoon onzen Heer. Opmerkelijk is het, dat de Westersche Symbolen het *eenig* verbinden met *zijn zoon*, de Oostersche met *onzen Heer*. In het Oosten was het noodig het geloof in één eenig Heer te stellen tegenover de gnostische theorie van vele Aeonen. Het *onze Heer* is eenvoudig als bijbelsche uitdrukking opgenomen, maar tevens in verband met de gewoonte om den duivel af te zweren en zich tot den dienst van Christus als Heer te verbinden.

Die ontvangen is van den H. Geest, geboren uit de maagd Maria. Deze redactie is afkomstig van Augustinus, vóór wien het art. dus luidde: die geboren is van den H. Geest uit de maagd Maria. De verandering is gemaakt om allen schijn te vermijden alsof de H. Geest als de vader van den Christus kon worden aangemerkt. In de oude Oostersche symbola vindt men alleen van incarnatie en menschwording gewag gemaakt, waarmede geprotesteerd werd tegen docetisme. De vermelding van de bovennatuurlijke geboorte was gericht tegen het Ebionitisme.

Heeft geleden onder Pontius Pilatus, is gekruist, gestorven en begraven. Ook deze vorm wordt het eerst bij Augustinus gevonden. De vroegere redactiën zijn korter. Weder tegen het Docetisme.

Nedergedaald ter helle. Komt onder de oudere Symbola alleen voor in dat van Aquileja, waar het staat in de plaats van het ontbrekende *begraven*. Mag het daar ook in den zin van *begraven* bedoeld zijn, wat nog te betwijfelen valt, als het in de 6de eeuw algemeen begint

aangenomen te worden, heeft het die beteekenis niet, maar staat het, gelijk reeds gezegd is, in verband met de leer van het vagevuur. In de Frankische kerken schijnt het nog gedurende de 9de eeuw in de gebruikelijke Symbola ontbroken te hebben.

De artikelen over opstanding, hemelvaart en wederkomst, vindt men, in bijna gelijkluidende woorden, in alle Symbola. Zonder rechtstreeksche polemische strekking tegen een bepaalde ketterij, dienen zij om de beschrijving van den Christus volledig te maken.

In den H. Geest. In de oudere Symbola waren hieraan nog nadere bepalingen toegevoegd die later, als zonder dogmatisch belang, weder zijn weggelaten, om de formule meer geschikt te maken voor het gebruik bij den doop.

Het overblijvende gedeelte van het Credo mag niet aangemerkt worden, zoo als meestal geschiedt, als een nadere verklaring van het artikel over den H. Geest. Het is een vierde hoofddeel, handelende over de Kerk, zoodat ook de bedoeling is, dat het daarna genoemde, vergiffenis van zonden, opstanding en eeuwig leven alleen door middel van de Kerk te verkrijgen is. Dit blijkt uit de oudere redactie, die luidde: vergiffenis van zonden en eeuwig leven door de Kerk. De kerkvaders die het Symbolum hebben verklaard, hebben het ook allen in dien zin opgevat. Hiermede hangt een spitsvondigheid samen, die sinds Rufinus bij de meeste Katholieke interpretes der formule wordt gevonden. In de Grieksche Symbola wordt het vierde lid even als de drie voorgaande, door de praepositie εἰς verbonden met πιστεύομεν. In de Latijnsche wordt *in* bij het vierde niet herhaald, zoodat men daar leest: credimus in Deum — in Jesum Christum — in Spiritum Sanctum — Sanctam Ecclesiam. Dit verschil heeft een zeer natuurlijke reden. In de Grieksche teksten was het artikel over den H. Geest uitvoeriger omschreven, waardoor de herhaling van εἰς bij het vierde lid noodig werd. In de Latijnsche stond alleen *in Spiritum Sanctum* en kon dus het volgende met hetzelfde *in* in verband worden gebracht. Maar deze natuurlijke verklaring zag men voorbij en zocht toen een dogmatische rechtvaardiging van het verschil. Men vond, dat de drie eerste leden de godheid tot inhoud hebben, het vierde slechts betrekking heeft op de menschheid en de mysteriën. Om dit verschil nog beter te doen uitkomen verviel men tot grammaticale knoeierijen. Men schreef bijv. credo in Deo, Christo, waardoor de accusativus van Ecclesiam nog meer in het oog moest vallen. In elk geval een bewijs hoe het laatste gedeelte van het Symbolum als een afzonderlijk lid van de voorgaande werd afgescheiden.

Heilige Katholieke Kerk. Het epitheton *Katholieke* komt het eerst voor bij Augustinus.

Gemeenschap der heiligen. Dit toevoegsel dagteekent van de 6de eeuw, maar schijnt in de 9de zelfs nog geen burgerrecht in de Frankische kerk gehad te hebben.

Vergeving van zonden. In het Koptisch Symbolum ontbrak dit artikel, maar was de leer der verzoening gememoreerd bij den dood van Jezus. Zoo zal het ook waarschijnlijk in andere vroegere redactiën zijn geweest. Maar naarmate het kerkbegrip in dogmatische beteekenis won, moest ook daaraan de verzoeningsleer worden vastgehecht.

Opstanding des vleesches. Met uitzondering van het koptische hebben alle Symbola dit artikel, dat door de kerk bedoeld en gehandhaafd is in den letterlijken zin. Augustinus aarzelde nog of die leer wel in overeenstemming was met de Paulinische voorstelling, maar eindigde toch met haar aan te nemen.

Eeuwig leven. Voor de 5de eeuw komt dit artikel in de Latijnsche Symbola niet voor.

Wie deze historische data onpartijdig overweegt, zal voor goed genezen worden van den waan, dat men het Symbolum Apostolorum zou kunnen aanmerken als de zuivere uitdrukking van het geloof dat de christenen van alle tijden en alle plaatsen vereenigt of, dat men het nog zou kunnen gebruiken als middel om eenheid in de kerk tot stand te brengen. Zelfmisleiding alleen kan aan dat gedenkstuk een andere dan zuiver historische waarde toekennen.

Nicolas heeft nog aan zijn werk toegevoegd den tekst van meer dan 20 der oudste Symbola, door wier vergelijking de lezer in staat wordt gesteld zelf tot in de kleinste bijzonderheden de juistheid van zijn onderzoek na te rekenen.

Het geheele werk maakt op mij den indruk van een bij uitnemendheid degelijk en goed geschreven boek, dat ik aan ieder theologant dringend zou aanbevelen.

Nu liggen nog op mijn tafel:

E. Littré. *Etudes sur les Barbares et le moyen age,* en:

Dr. Andr. Thiel. *de decretali Gelasii Papae de recipiendis et non recipiendis libris,* waarvan ik in de volgende aflevering iets hoop mede te deelen.

L. W. E. R.

VARIA.

In Heft 2 van de katholieke *Theolog. Quartalschrift* komt o. a. voor een mededeeling van *A. Zingerle* aus dem handschriftlichen Syrischen Werke des Johannes von Dara, über das Priesterthum en van *Stawars* een verhandeling over Tradition und Rechnung *über* den Geburtstag Jesu.

Het 1e nummer der *Revue de Théologie* van dit jaar bevat:

Examen des prétendues découvertes de M. Tischendorf par M. Rumpf.

La destruction du protestantisme en Bohème, (1er article) par M. Rod. Reuss.

Schleiermacher, sa vie et ses ouvrages, par M. Goy.

Remarques sur le premier chapitre de la Genèse, par M. Bornet.

Het 2de nummer der *Jahrbücher für Deutsche Theologie* bevat:

Semisch, Paulus in Korinth.

Reitz, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche.

Baxmann, ein Lied auf den ersten deutschen Pabst, Gregor V, vom Jahre 998.

Heberle M. Sertvet's Eschatologie.

Warren, Entwurf einer neuen encyclopädischen Einrichtung und Darstellung der theologischen Wissenschaften.

Het derde Heft van de *Theologische Studiën und Kritiken* bevat:

Achelis, über den Schwur Gottes bei sich selbst.

Schrader, die Dauer des zweiten Tempelbaues.

Linder, exegetische Bemerkungen.

Paul, noch einmal „uber die Zeit des Abendmahls nach Johannes."

Zahn, nachträgliche Bemerkungen zu dem Aufsatz über, „Papias von Hierapolis," enz.

Het tweede Heft van *Fichte's Tijdschrift* bevat:

Prolegomena zur philosophischen Ethik von Dr. Rudolf Seydel. Erste Hälfte.

Nachträge und Randbemerkungen zu Hernn Prof. Senglers Abhandlung, „über das Wesen der Seele und die Quelle des Bewusstseins mit Bezug auf Fichtes Psychologie." in dieser Z. S. Bd. 48 Heft 2 von J. H. v. Fichte.

Recensionen:

Das Evangelium der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengezetz, für Gebildete von K. A. v. Reichlin—Meldegg. La médecine des passions, ou les passions considérées dans leurs rapports avec les maladies, les lois et la religion par J. B. F. Des-Curéz 3me édit. von F. A. Hartsen.

Zur Geschichte der Philosophie. Eine kritik von Dr. Th. Sträter.

Chr. Hermann Weisse's Lehre und mein philosophisches Verhältniss zu ihm, ein Beitrag zur Geschichte nachhegelscher Philosophie, mit Bezug auf J. C. Erdmanns Philosophie Bd. II: die Philosophie der Neuzeit Berlin 1866, von J. H. v. Fichte.

In von Sybel's Historische Zeitschrift 1867 Heft 1, komt eene verhandeling voor van L. Krummel, *Geschichtschreiber der husitischen Bewegung in Böhmen.*

Voor de eerstvolgende nummers zijn toegezegd of liggen gereed:

1^e^. eene verhandeling van Dr. J. C. Matthes over de geloovige kritiek hier te lande;

2^e^. eene van Dr. F. Rauwenhoff over Catechese naar aanleiding van eenige in den laatsten tijd verschenen werken;

3^e^. eene van Dr. A. H. Blom, over het teeken van Jona. Matth. XII : 39; XVI : 4.

DE CONSERVATIEVEN EN HET VIERDE EVANGELIE.

EENE CRITIEK VAN NEDERLANDSCHE APOLOGETIEK.

Eene nalezing zal daarin overblijven.

JESAJA.

Wij staan hier aan het einde van een strijd, die veler aandacht heeft getrokken. Sedert Scholtens *Evangelie naar Johannes* verscheen, heeft men niet nagelaten, dit voortreffelijk standaardwerk tot het mikpunt van een conservatieven aanval te maken. Sla, als het u lust, de registers van de *Godgeleerde Bijdragen* en van het Tijdschrift *Waarheid in Liefde* in de jaren 1865 en 1866 op, en gij zult zien, dat een onnoemelijk aantal bladzijden door zeer bekwame handen volgeschreven zijn over het vraagstuk, dat ons nog eenmaal zal bezighouden. Ook afzonderlijke werken verschenen intusschen geheel in denzelfden geest en met dezelfde strekking. Haar toppunt bereikte de polemiek, nadat eenige Amsterdamsche hoogleeraren en leeraren ten aanhoore van het groote publiek hunne stem in het Odéon hadden laten opgaan ten gunste van den jongeren oorsprong en het ongeschiedkundig gehalte van het diepzinnigste bijbelboek [1]). Een „stoutigheid", die „de partij" terzelfder plaatse heeft beantwoord bij monde van een harer welsprekendste en hartstochtelijkste woordvoerders. Doch het door hem geloste kanonschot is, als ik mij niet vergis, het laatste geweest, dat tot nu toe van dat legerkamp is uitgegaan.

---

[1]) Zie de *Voorlezingen over de bijbelsche berichten aangaande het leven van Jezus, inzonderheid over het Johannes-Evangelie,* door F. W. B. van Bell, H. P. Berlage, S. Hoekstra Bz., P. R. Hugenholtz, A. D. Loman, W. F. Loman, T. Modderman Az. en J. G Schuuring. Amsterdam, Loman en Verster. 1866.

Men kon het er dan ook wederzijds voorloopig mee doen. Het *pro* en het *contra* der nieuwere critiek was nu zoo dikwijls in het licht gesteld, dat men gevaar liep, in herhalingen te vallen.

Ook restten er nog andere quaestiën. In zake van het vierde Evangelie hebben de conservatieven inderdaad alles bijgebracht, wat voor zijn apostolischen oorsprong en zijn historisch karakter kon pleiten. Thans rusten zij na hunnen arbeid en op vrij duur gekochte lauweren. Wij kunnen er allen vrede mee hebben.

Dat het hun niet gelukt is te zegevieren over de door hen bestreden tegenstanders, zal hen zelven het allerminst verwonderen. Wel was de rehabilitatie der traditie en de algemeene verloochening der nieuwere stellingen het ideaal, waarnaar zij volgens hun beginsel moesten streven, maar toch was het voorshands onbereikbaar. Want het is nu eenmaal zoo, zelfs onder gunstiger omstandigheden dan waaronder zich deze *defensores fidei ecclesiasticae* bevonden. Men sluit *in theologicis* nooit vrede na den oorlog, in navolging van de koningen der aarde, op meer of min gunstige voorwaarden: men legt hier strijdensmoede na een aantal, schijnbaar niet zeer beslissende veldslagen, het zwaard eenvoudig uit de hand, en verlaat dan het strijdperk in de overtuiging, dat er voor het oogenblik niets meer te doen is. Het eindoordeel moet men aan de publieke wetenschappelijke meening overlaten, die langzaam baan breekt en op het nageslacht rekent.

Ook betreffende het vierde Evangelie hebben de strijders geen verdrag gesloten. Wij verheugen ons echter voorloopig in een wapenstilstand, die eerst later eene schikking tot algemeen genoegen zal brengen. Eéns komt de tijd, daaraan is wel geen twijfel, dat de Johanneïsche quaestie geen vraagstuk en de discussie daarover non-avenu zal zijn. Wie dan nog boeken wilde schrijven vóór of tegen de echtheid van het Johannesevangelie, zou een even dwaas figuur maken als iemand, die nu in ernst ging onderzoeken, of de Hebreeuwsche vocalen en punten in het O. T. al dan niet geïnspireerd zijn.

Maar die toekomst ligt voorloopig nog in het verschiet, misschien is ze zelfs ver af. Als zij nadert, dan zal men harentwege veel verplicht zijn aan die modernen, die haar hebben voorbereid, — en niet minder aan die vruchtbare conservatieve pennen, die zich zoo veel moeite ter wille der traditie gaven. Want

men verachte deze welgemeende pogingen niet. Het zou de onverdraagzaamheid ten top gedreven zijn, indien men het de anderen zeer euvel duidde, dat zij naar argumenten zochten voor een gevoelen dat hun zeer lief werd en niet van gisteren is. Ook kan oppositie ons dienstig zijn tot revisie van eerst onlangs opgevatte meeningen. En het lijdt wel geen twijfel, of de modernen hebben van de hun aangeboden gelegenheid in stilte gebruik gemaakt. Men zou misschien kunnen wenschen, dat nog meerderen de pen hadden opgenomen om dit ter algemeene kennisse te brengen. Want behalve den verdienstelijken godgeleerde N. J. Krom, die over een belangrijk onderdeel der quaestie eene lans met Tischendorf en Hofstede de Groot brak [1]), weet ik niet dat zich een Nederlandsch geleerde openlijk aan de zijde van Scholten of van de Amsterdamsche keurbende plaatste, om het pas veroverde terrein te verdedigen. Deze houding is echter bij uitstek verklaarbaar, als men opmerkt, dat het werk voorloopig in handen was van mannen, wien niet licht iemand het verbeteren zal.

Eigenlijk zou het ter voorlichting der publieke opinie in deze voldoende zijn, dat de belangstellenden Scholtens boek en de Voorlezingen voor zich zelven vergeleken met de conservatieve geschriften over dezelfde aangelegenheid in de laatste jaren onder ons uitgegeven. Ook de werken der buitenlandsche godgeleerden — Baur, Hilgenfeld, Volkmar, Colani, Réville ter eene, en Ewald, Godet, Tischendorf en Riggenbach ter andere zijde — zou men met veel succes kunnen raadplegen. Maar volstrekt noodig is het niet, dat men het vaderland verlate. De Nederlandsche pers was over *Johannes* zoo productief, dat men niet meer naar den vreemde behoeft te gaan, om het nieuwste nieuws dienaangaande te hooren.

Doch juist omdat het aantal boeken zoo aanzienlijk werd, is een soort van recapitulatie noodzakelijk. Ook zijn wij aan de rechterzijde nog een enkel woord van rekenschap schuldig, waarom wij ons, ook na hunne jongste pleitredenen, niet langer in de traditioneele opvatting van het vierde Evangelie kunnen vinden.

Kortom, er blijft nog eene nalezing over, die tevens tot

---

[1]) In de Godg. Bijdr. van 1866, blz. 774—789.

eind-critiek kan dienen. Zoolang de scheidsrechter, met wien beide strijdende partijen genoegen nemen, uit den aard der zaak niet te vinden is, moeten wij ons vergenoegen met de aanwijzing, dat de jongste aanvallen de critiek versterkten en het hunne toebrachten om, althans voor ons gevoel, de schaal naar deze zijde te doen overslaan.

Bij mijn onderzoek omtrent de Getuigenissen, waarop zich alle conservatieven en onder ons vooral de Hoogleeraar Hofstede de Groot beroepen, ben ik tot het niet onbelangrijk resultaat gekomen, dat zelfs de oudste traditie niet voor de jongere katholiek-kerkelijke der laatste 16 eeuwen pleit [1]).

In de volgende bladzijden wensch ik te voldoen aan het vereerend verzoek van de redactie van dit Tijdschrift en een kijkje te nemen op de zoogenaamde „inwendige" critiek des Evangelies, zooals onze rechterzijde haar heeft aangewend.

Een uitvoerige bespreking van alle détails ligt natuurlijk niet op mijn weg. Ik kan slechts beproeven een soort van *Essay* te geven, waarin de voornaamste punten worden aangestipt om den totaal-indruk te motiveeren.

Laat mij eerst de boeken en opstellen noemen, die ik tot dit doel heb geraadpleegd:

G. W. Stemler. *Het Evangelie van Johannes.* Godg. Bijdr. van 1865, blz. 29—104, 493—634. Godg. Bijdr. van 1866, blz. 529—699, 705—759 [2]).

H. Jonker. *Bedenkingen tegen Scholten's kritisch historisch onderzoek.* Amsterdam, bij Ten Brink en de Vries, 1866.

J. J. van Oosterzee. *Het Johannes-Evangelie. Een viertal apologetische voorlezingen*, 1867.

S. K. Thoden van Velzen. *De echtheid van het Johannes-Evangelie door haren jongsten bestrijder bevestigd.* Waarheid in Liefde van 1865, blz. 767—828.

A. G. Boon. *Johannes' Evangelie volgens Scholten.* Waarheid in Liefde van 1866, blz. 673—719.

C. H. van Herwerden CHz. *Het Evangelie van Johannes en*

---

[1]) Zie: *De ouderdom van het Johannesevangelie, volgens de uitwendige getuigenissen.* Leiden, bij P. Engels, 1867.

[2]) In den loop mijner Verhandeling zal ik de twee jaargangen kort onderscheiden door: Stemler A. (Godg. Bijdr. 1865) en Stemler B. (Godg. Bijdr. 1866).

de synoptische Evangeliën. Waarheid in Liefde van 1866, blz. 851—867.

J. Cramer. *Is het vierde Evangelie een historisch drama?* Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte, I, 3 en 4, blz. 204—369. Rotterdam, bij E. H. Tassemeijer, 1866 en 1867.

W. Francken. *Nog een vraagteeken naar aanleiding van Scholtens Evangelie naar Johannes.* Godg. Bijdragen van 1866, blz. 177—186.

T. Adriani Hoen. *Het begrip wereld in 't Evangelie van Johannes. Eene polemische exegese.* Godg. Bijdragen van 1866, blz. 837—867.

§ 1.

DE OVERTUIGING.

Zijn de conservatieven zelve ten volle verzekerd van de waarheid der oude stellingen, welker verdediging zij op zich namen? Zijn zij diep overtuigd, dat het dubbel geloofsartikel vaststaat: het vierde Evangelie is een apostolisch en een historisch geschrift? Ziedaar een vraag, waaraan niet alles maar toch iets is gelegen voor het succes van de door hen op nieuw verbreide meening. Als de heer Stemler in den aanhef zijner vele verhandelingen zegt: „niet het minste, niet een oogenblik zelfs gewankeld te hebben" [1]), dan is dit zeker eene indrukwekkende verklaring. Maar dit voorwoord wordt toch later eenigzins van zijne kracht beroofd door eene concessie aan de nieuwere critiek van dezen inhoud: „hier (bij eene der reden) vinden wij de woorden van den evangelist, in den vorm van eene rede van Jezus gegeven" [2]). Ik zie niet in hoe men 's mans geloofwaardigheid verdedigen zal, als men hem in staat acht tot het verdichten der notulen van nooit gehouden gesprekken.

Niet zoo sterk, maar nog algemeener drukt Thoden van Velzen zich uit, als hij niet durft beweren, „dat elk woord, iedere uitspraak, die de vierde Evangelist aan Jezus in den mond legt, ook woordelijk en in die volgorde door Jezus zal gesproken zijn" [3]).

[1]) Stemler A., blz. 30. [2]) Stemler B., blz. 593.
[3]) Waarheid in Liefde van 1865, blz. 805.

Zie ik wel, dan is dit een conservatief scepticisme, dat niet bestemd is om het moderne te verdringen. Nog erger is het, als deze bestrijder van Scholten, wiens paradoxaal programma zooveel belooft [1]), begint met te erkennen, dat ook tegen dit feit der wereldgeschiedenis (den apostolischen oorsprong van het vierde Evangelie) velerlei bezwaar is in te brengen, hetwelk „door niemand" kan worden uit den weg geruimd [2]).

Een ander aanvoerder van het aanvallend leger, de heer Jonker, plaatst aan het einde zijns boeks zoovele vraagteekens, dat wij ons gedrongen voelen aan nog iets meer te denken, dan aan die telkens uitgedrukte bescheidenheid, welke een van 'Schrijvers eigenaardigheden is. Volgens onzen Larenschen godgeleerde „kan het pleit tegen het Evangelie" — de qualificatie blijft voor zijne rekening — „reeds zoo goed als gewonnen en iedereen straks verpligt zijn, tegen wil en dank prijs te geven, wat hem onmisbaar scheen." Hij acht het wel niet zeker, maar „denkbaar dat alle gemaakte of te maken bedenkingen weinig of niets beteekenen" en dat dientengevolge Scholten gelijk krijgt [3]).

Niet minder diepen indruk heeft de nieuwere critiek, huns ondanks, op een viertal anderen gemaakt. De heer Adriani Hoen, al schrijft hij het opschrift nog *more majorum:* „'t Evangelie van Johannes," laat toch niet na ons mede te deelen, dat hij „opzigtens den oorsprong van het Evangelie niets wil bepalen" [4]). — De heer Cramer verbaast ons door een andere opmerking, of liever door het zonderling motief voor zijn onlust in eene vergelijking tusschen *Johannes* en de *Synoptici*, waarvan zijne oprechtheid ons vertrouwelingen maakt. Dit, vroeger zoo gaarne betreden gebied heet nu „netelig;" de Amsterdamsche leeraar „waagt er zich niet op": „men zou licht komen tot een vermoeden van verdichting" [5]). Begrepen! — De heer Francken — ofschoon hij komt uit een landstreek, waar men vroeger gewoon was Scholten te berispen, omdat hij zooveel *Johannes*teksten uitwierp, — ziet nu geen kans meer, den apos-

[1]) De schrijver uit Leeuwarden nam zich voor, aan te wijzen, dat de Leidsche Hoogleeraar wel bezien de „bevestiger" der door hem verworpen traditiën was.

[2]) T. a. p., blz. 770. [3]) Jonker blz. 265 v.

[4]) Godg. Bijdr. van 1866, blz. 828.

[5]) Bijdr. op het Gebied van Godg. en Wijsb. I, blz. 206.

tolischen oorsprong van dit Evangelie te handhaven dan onder voorwaarde dat de drie belangrijke verzen verwijderd worden, waarin de schrijver „met zoo groote plechtigheid" en „met breedsprakige deftigheid niet alleen zijne autopsie, maar ook zijne betrouwbaarheid betuigt" [1]. — De heer Boon is reeds geen onverdeeld bewonderaar meer van de harmonistiek, waaraan hij zelf zijne gansche verhandeling verschuldigd is. Ook hij beseft, althans in theorie, dat „de onderscheiden berichten der Evangelisten over een en hetzelfde voorval" nog wel iets meer zijn dan „*onderscheidene* berichten", — een regel, voor de conservatieven zoo gevaarlijk, dat de Schrijver, om toch niet op den doolweg der critiek te komen, hem aanstonds wijselijk kortwiekt [2].

Maar niemand, die een opener oog heeft voor de waarheden, door de critiek aan het licht gebracht, niemand in den grond van zijn hart twijfelmoediger, dan — gij raadt het nauwelijks — de Hoogleeraar van Oosterzee. Zonderling verschijnsel! Fanatieker en pathetischer strafrede tegen de nieuwere beschouwing laat zich niet denken dan de voorlezingen van dien gevierden en talentvollen redenaar bevatten. De toon, die hier tegen de modernen wordt aangeslagen, is inderdaad die van een knorrigen „grootvader" — de Hoogleeraar aanvaardde den deftigen eeretitel; — van een „grootvader," die niet schijnt te begrijpen, dat men op „een jonger geslacht" geenen invloed oefent, als men voor de kleinzonen niets heeft dan klachten en aanklachten en een opgeheven „waarschuwenden vinger." 't Is of deze Spreker zich tot taak heeft gesteld, ons zoo zwart en verdacht mogelijk bij de goê gemeente te maken. Alsof het brandmerk niet reeds lang gestempeld was, verheft hij zeer luide zijne stem tegen „het ongeloof" en zijne „apostelen," die „met gedurig schenniger hand om zich heen grijpen", het Evangelie „met klimmende stoutheid" „miskennen," „minachten," „versmijten," en „den adelaar" (Johannem apostolum) tot „een raaf" maken. Hier is sprake van „het atomistisch intellectualisme," dat „den berg niet bestijgt, omdat het over de kleine steenen van het voetpad

[1]) Francken bedoelt Joh. 19: 35–37, waarop men zich kan beroepen ten bewijze dat de schrijver voor een discipel, liefst voor Johannes heeft willen doorgaan. Zie Godg. Bijdr. van 1866, blz. 183. Vgl. echter de juiste opmerking van Hoekstra, Theol. Tijdschrift, I, 4, blz. 414.

[2]) A. G. Boon, Waarheid in Liefde van 1866 blz. 695 v.

niet heen kan;" ginds wordt hetzelfde gekenschetst als het „alles oplossend en verdampend spiritualisme." Elders weder staat de redenaar stil bij „die zekere soort van hedendaagsche critiek, aan welker goede trouw men nauwelijks gelooven kan," omdat zij „geen heiligen waarheidszin heeft." Nu eens wordt onverbloemd te kennen gegeven, dat wij „niet meer gelooven aan een levenden God" en „nog enkel beven voor spoken of klopgeesten," dan weder hoort men de modernen vergelijken met Goethe's Faust, den grooten schriftverdraaier, of met „roovers," die „de kostbaarste juweelen ontstelen en die men niet ongestraft mag laten begaan."

Wat al liefelijkheden! Het lust mij niet, er meer staaltjes van bij te brengen, ten bewijze, dat het den heer van Oosterzee „moeielijk viel, den eisch der gematigdheid niet uit het oog te verliezen." Ook zonder zijne eigene verklaring op dit punt, zou het feit ons in het oog zijn gesprongen. Zijn „weerzin en verontwaardiging" zijn zoo zeer opgewekt, dat hij zich zelfs niet gehouden acht tot het schrijven van „een streng wetenschappelijk betoog," al zou hem dit „niet moeijelijk gevallen zijn." Het eenige waartoe zich deze „verdediger van de belijdenis der kerk" en „handhaver van een fel bestreden schat" nog in staat gevoelt, is het door Hoekstra [1]) zoo gewraakte „getuigen, ten bewijze dat men tot de vrienden des lichts behoort." Want het is hier niet te doen om de waardeering van nieuwere meeningen — wat denkt gij? Men moet „de lofspraak verdienen, die deze zelfde Johannes heeft nedergeschreven: gij houdt mijnen naam en hebt mijn geloof niet verloochend." Het ideaal is „een grafschrift bij de uitvaart, zooals aan dien anderen Johannes, John Knox werd toegedacht."

Dit alles klinkt zonder twijfel zeer stichtelijk. Toch zou ik, ware ik een conservatief, met des heeren van Oosterzee's „onversaagd getuigenis" niet zeer ingenomen zijn. 't Zou mij hinderen, minder nog dat het niet „welgestaafd" en voor „de overwinning der wereld" ontoereikend is, dan wel dat 's mans eigen overtuiging zoo wankel is. Want deze „priester eener geloovige wetenschap," wel verre van den door hem zelf gekozen eernaam te verdienen, steekt vol twijfel. Te vergeefs hult

---

[1]) Voorlezingen, blz. 292 v.

hij zich in den profetenmantel. Van den boom der kennis heeft hij gegeten, en de verboden vrucht is begeerlijk in zijne oogen. Hij die de geloovigen versterken moest, schokt hen onophoudelijk in hunne overtuigingen.

Wat moeten zij al niet van den Apologeet vernemen! Hier „zweeft hem het woord op de lippen, dat, zoo de *Synoptici* waarheid schrijven, de verhalen van Johannes onaannemelijk zijn" [1]). Ginds leert ook hij, dat „de Evangelist in het refereeren van 's Heeren woorden met zekere vrijheid te werk ging," daar „de oudheid" — hoe bemoedigend voor de orthodoxie! — „zelfs het streven naar nauwkeurigheid niet kende" [2]). Elders heet het „eenigzins zonderling," ja zelfs „aanstootelijk," dat Jezus „het beginsel zijner teekenen hier juist op een hoogtijd verrigt" [3]). Nu eens kan de redenaar „al de bezwaren niet optellen" die het verhaal van de wonderbare spijziging „op geloovig standpunt voor hem behoudt" [4]). Dan weder is het stilzwijgen der synoptische Evangeliën over de opwekking van Lazarus „een verschijnsel, dat zijne bevreemdende zijde heeft" [5]).... 't Wordt nog erger! Niet alleen dat in dezen „gekroonden ananas" — de heer van Oosterzee bedoelt het Johannesevangelie — „wormstekige plekjes;" niet alleen dat in "dezen zak vol edel metaal" (beeld voor hetzelfde boek) „valsche of vreemde muntstukken gevonden worden" [6]), — maar „de billijkheid" noopt den Spreker zelfs te erkennen, dat „er vrij wat wigtiger bedenkingen" tegen de authentie worden geopperd dan die onder deze niet zeer vleiende beeldspraak zijn aangeduid [7]). Zelfs de verafschuwde tendenzcritiek wordt hier zeer ongemerkt binnengesmokkeld, als de geloofsgetuige toegeeft, dat „een bepaald doel op de keus, de rangschikking, de groepeering der feiten onmiskenbaren invloed gehad heeft" [8]). Aan zulk een Evangelist leent men dan ook „zelfs gaarne" met Strauss den naam van „den Correggio der gewijde geschiedenis" [9]), dien Thoden van Velzen verfoeit [10]).

Nog eens, behoorde ik tot de conservatieven, ik zou met een „non tali auxilio" den Hoogleeraar verzoeken te zwijgen. Ik zou met den heer A. G. Boon „den Heer der Gemeente" bidden, niet slechts, dat hij „meer," maar dat hij betere „vrienden sterkte

[1]) Blz. 63. [2]) Blz. 80. [3]) Blz. 132. [4]) Blz. 138.
[5]) Blz. 146. [6]) Blz. 34, 38. [7]) Blz. 38. [8]) Blz. 104.
[9]) Blz. 105. [10]) Waarheid in Liefde van 1865, blz. 300.

tot eene allerkrachtigste handhaving der waarachtige getuigenis van zijnen geliefden Johannes" [1]). Want een apologetisch boek van dit gehalte is voor deze partij veel doodelijker, dan de heftigste aanval van de zijde der vrijzinnige richting.

Wij voor ons echter hebben alle reden, om tevreden te zijn met van Oosterzee's welsprekend *démenti* aan zijne eigene stellingen. *Sapienti sat!* De Apologeet heeft een te schitterend kritisch verleden, dan dat hij het ooit verloochenen kan. Hij gevoelt te diep, aan welke zijde de waarheid is, dan dat hij het niet zijdelings zou te kennen geven. In dit opzicht staat hij hooger dan al zijne medestanders. In beleefdheid en bezadigdheid zijn Jonker en Stemler zijne tegenvoeters: in bewijskracht en betoogtrant zijn zij zijne meesters. Beter dan hij hebben dezen begrepen wat Henri Tayne ergens heeft opgemerkt: „en fait d'histoire on ne croit pas les prophètes: res criticae critice tractandae sunt." Doch van Oosterzee heeft, als ik het zoo zeggen mag, een meer onbevangen historisch gevoel. Ook hij is te zeer met den geest dezer eeuw gedoopt, om te schrijven: „ik heb nooit, zelfs geen oogenblik, gewankeld." Nu en dan hoort hij, om het met zijn eigen woorden uit te drukken, (moderne) „nagalmen klinken in de schuilhoeken van zijn hart." Wij kunnen het slechts betreuren, dat hij „aarzelt, daarin te staren" en de wetenschappelijke roeping te vervullen waarvoor hij zoovele gaven heeft.

Alleen uit dit hinken op twee gedachten is het m. i. verklaarbaar, dat het apologetisch werk van dezen Hoogleeraar van tegenstrijdigheden overvloeit. Gedurig en zeer hoorbaar drijft hij telkens den spot met „sommige hedendaagsche geleerden, die ons in elke nieuwe uitgave hunner geschriften aan een volte-face gewend hebben" [2]). Doch het is nog wel zoo opmerkelijk, als iemand, die de stabiliteit het hoogste goed acht, in dezelfde uitgave van één zelfde boek onophoudelijk van gevoelen verandert. En dit is het geval bij den Hoogleeraar van Oosterzee. Nu eens heet „het verlies van een enkel Bijbelboek van betrekkelijk weinig belang voor het Christendom" [3]); dan weder zegt men ons: „ont-

[1]) Waarheid in Liefde van 1866, blz. 719.

[2]) Blz. 17. Hoe veel beter weet Stemler Scholten te waardeeren, A. Blz. 30.

[3]) Blz. 10.

neem mij de vier Evangeliën, zelfs dat van Johannes alleen, en mijne geheele belijdenis van den Christus zal eene herziening behoeven, waarvan de gevolgen voor de geloofs- en zedeleer zich nauwelijks laten berekenen" [1]). Eerst vernemen wij, dat „het noemen van den Apostelnaam bij nieuw-testamentische geschriften het vermoeden van onechtheid doet rijzen," en kort daarna, dat „de onechtheid van den tweeden brief van Petrus niet mag worden aangenomen" [2]). Hier wordt het „aanranden" van den Johanneïschen oorsprong der Apocalypse als het non plus ultra van „negatieve kritiek" beschouwd [3]), terwijl ginds ditzelfde eene hebbelijkheid heet van „godgeleerden van *geloovige* rigting" [4]).

Zelfs hoofdvragen worden in dit boek geheel onbeslist gelaten. De Pascha-strijd b. v. wordt nu dus, dan zoo behandeld: Jezus heeft het feest wel en niet gevierd, al naardat het met des sprekers wenschen overeenkomt. Met de meeste gemakkelijkheid bericht hij, dat „volgens alle vier de Evangeliën de Heer op den 15den Nisan gestorven is, na den vorigen avond ten gezetten tijde het Pascha gegeten te hebben" [5]); en op de volgende bladzijde bewijst hij hulde aan Réville en Colani, omdat zij, „toen de wind nog niet uit Tubingen waaide," in het licht stelden, dat Jezus „op den werkdag" vóór het feest is gestorven.... Kortom, er heerscht hier eene verwarring van denkbeelden, gelijk wij niet licht ergens zullen aantreffen. En dit verwondert ons te meer, omdat wij hier te doen hebben met een man van zeldzame verdiensten, in wiens naturel het niet kan liggen zulke kolossale flaters te begaan. Doch de sleutel tot het raadsel is reeds in onze handen. De heer van Oosterzee is in zijn hart geen vijand van de wetenschap. Slechts ter wille des geloofs verdedigt hij traditiën, welker onhoudbaarheid hij zich niet kan ontveinzen. Uit dien innerlijken tweestrijd wordt tweeslachtigheid geboren. Zoo maakt het geheel een zonderlingen indruk van gemis aan vaste overtuiging. Ondanks zijn alverterenden ijver, geeft vooral zijn boek ons recht tot de stelling: de mise-en-scène der traditioneele meening omtrent het vierde Evangelie was in de beide laatste jaren niet zeer geschikt om haar proselieten te winnen of op den duur veel sympathie te verzekeren.

[1]) Blz. 6. [2]) Blz. 19. [3]) Blz. 31. [4]) Blz. 202. [5]) Blz. 94.

§ 2.

DE ARGUMENTEN.

Men leest in het Tijdschrift Waarheid en Liefde [1]: „het moet, hoe hard het ook klinke ten opzigte van een man van zooveel geleerdheid en bezadigdheid, het moet gezegd worden, hoogst willekeurig en oppervlakkig is de wijze, waarop Réville.... ten nadeele der echtheid van Johannes' geschrift" geconcludeerd heeft". De heer van Herwerden, uit wiens pen dit oordeel gevloeid is en die het vervolgens op al de modernen heeft overgebracht, zal het mij ten goede houden, als ik het op mijne beurt overneem en met kleine wijziging op hem en de zijnen toepas. Van hen geldt het met nadruk: zeer overhaast hebben zij allerlei bijeen gezocht, wat ten gunste van den apostolischen oorsprong en het historisch karakter van het boek zou kunnen pleiten. Maar de groote bezwaren zijn over het hoofd gezien.

Wat den auteur betreft — om met de eerste quaestie te beginnen — uit zijn evangelie heeft men trachten te bewijzen, dat hij een Jood en wel een Palestijnsche uit den tijd van Jezus moet geweest zijn. „Zie," zegt men, „hoe nauwkeurig is zijne kennis van Nazareth, het beroemde Galileesche vlek!" Wij luisteren nieuwsgierig. Wat weet de Evangelist dan van Nazareth? Geeft hij eene beschrijving à la Ernest Renan, zooals slechts een ooggetuige geven kan? „Neen, natuurlijk niet, maar.... de Evangelist weet dat Nazareth in Jezus' tijd algemeen veracht was." Wondere kennis! Is zij zeker? „Ja, de naam Nazarener moet een scheldnaam geweest zijn, daar men Jezus, volgens al de berichten, slechts zoo noemde in eene *vijandige* stemming" [2].... Inderdaad? Maar van waar dan dat een Engel wordt gezegd hem dien te geven [3], en dat hij als door God beschikte eernaam geboekt werd? [4])

Plaatsnamen kent de schrijver. Maar wat bewijst dit? Men

[1]) Jaarg. 1866, blz. 866 v.

[2]) Stemler A, blz. 48. [3]) Marc. 16 : 6.

[4]) Matth. 2 : 23. Dat Jezus *met verachting* zoo genoemd werd (Stemler), zegt de Evangelist niet; het tegendeel moet zijne bedoeling geweest zijn.

behoefde niet in Palestina te wonen om zich daarvan op de hoogte te stellen. Het opmerkelijkste is echter, dat hij ze niet altijd zóó schrijft en noemt, als een Palestijnsche Jood ze toen zou geheeten hebben. Dit wil men niet erkennen, — en toch is niets duidelijker. *Sichem* of *Sichar* zegt hij; maar in het land zelf sprak men in dien tijd van *Neapolis*, onder de bewoners van *Mabortha* [1]). *De Cederboomenbeek* noemt hij het water van Getsémané. Zoo deden ook enkele Alexandrijnen [2]), maar in Palestina noemde men haar *de Kedronsbeek* [3]).

Hoe staat het verder met de bewijzen voor de stelling, dat de schrijver niet slechts een Palestijnsche Jood, maar de Apostel Johannes was? Kiezen wij als proeve het „veelbeteekenend en moeijelijk te wederleggen" argument, waarop Stemler heeft gerekend [4]). „Wanneer de Evangelist van Johannes den Dooper spreekt, laat hij 20 malen het epitheton *de Dooper* weg!" Zeker — maar wat doet dit er toe? Ook in het boek der Handelingen komt de bijnaam nooit voor; ook in het Lucasevangelie wordt hij 20 malen weggelaten.

Zoo zinken al de argumenten weg, als men ze ernstig op de proef stelt. Hoe zou het anders? Niets of niemand pleit voor het auteurschap des apostels. Zelfs de conservatieven zijn gedwongen dit toe te stemmen, op grond hunner eigene uitspraken. Paulus pleit er niet voor, — daar deze Johannes een Joden-Apostel noemt, terwijl hier „nergens die warme sympathie voor Israël gevonden wordt, „welke zelfs de apostaat der synagoge" betuigt" [5]). De Synoptici niet — daar hunne „teekening niet beantwoordt aan het beeld van den discipel, dien Jezus liefhad" [6]). De Apocalypse niet, — daar deze „Johannes als boanerges" teekent [7]) en vol is van „verlangen naar 's Heeren toekomst" [8]). De oude overlevering niet, — daar zij ons bericht, dat de Apostel Johannes met het hoogepriesterlijk borstbeeld versierd was en dat „hem bekrompen Joodsche begrippen

---

[1]) Zie Flav. Josephus B. J. 4, 8, 1 vgl. Ant. 11, 8, 6.
[2]) O. a. de vertaler van 1 Kon. 15 : 13.
[3]) Flav. Josephus, Ant. 8, 1, 5.
[4]) Stemler A., blz. 60, vgl. van Oosterzee, blz. 26.
[5]) Van Oosterzee, blz. 20.
[6]) Stemler A., blz. 67. [7]) Stemler, t. a. p.
[8]) Van Oosterzee, blz. 31.

en inzigten eigen waren" [1]). Niets pleit er voor dan de jongere traditie, die het eerst „naar Johannes" als „van Johannes" leest en aan het geheimzinnig getuigenis [2]) een waarde hecht, die nu zelfs Francken er niet meer aan toekent. Laat het zijn, dat de schrijver voor Johannes wilde doorgaan, hij trachtte in elk geval „Johannes naar den geest" te zijn [3]), maar het is tegen alle evidentie, dat zulk een pneumatisch wezen in den kring van Jezus verkeerde.

„Doch waarom koos de schrijver een Joodsch man, waarom idealiseerde hij geen heidensch Christen?" Zoo vraagt Thoden van Velzen [4]). In ernst? Maar ieder weet, dat de auteur beperkt was tot „de twaalve," ja eigenlijk tot „de drie" vertrouwde discipelen. Van dezen was Johannes de minst Joodsche en bekende, die, geïdealiseerd, de beste diensten kon bewijzen. Dit is zoo duidelijk dat ieder het kan gissen. Vreemder zou het zijn, als Johannes zelf „van de bijzondere liefde des Meesters „jegens hem alleen had melding gemaakt bij gelegenheden waarbij hij dit" *niet* behoefde te vermelden." [5])

"Maar de Schrijver gaf ons toch geen roman: het historisch karakter van zijn boek is boven billijke bedenking verheven...." Hoe de meesten dit oordeel vereenigen met hun ongeloof aan de nauwkeurigheid der hier geboekte reden van Jezus [6]), is minder duidelijk. 't Schijnt wel, of men op dit punt het gevaar van de „vrije-compositie"-hypothese niet diep gevoeld heeft. Alleen Jonker is hierin voorzichtiger geweest. Om niets „aan den Gezegende te kort te doen," houdt hij zelfs de meest buitensporige uitspraken, waarin Jezus zich als „meer dan mensch" doet kennen — het *ὃν απέστειλας 'Ιησοῦν Χριστον* [7]) ingesloten, — voor de *ipsissima verba* des Heeren [8]). Eene dergelijke meening laat zich natuurlijk niet critiseeren. Wie haar

---

[1]) Van Oosterzee t. a. p. Vgl. Thoden van Velzen, W. i. L. van 1865, blz. 778 v.

[2]) Joh. 19: 35 v. [3]) Vgl. Stemler t. a. p.

[4]) Waarheid in Liefde van 1865, blz. 783 v.

[5]) Zooals b. v. 13: 23. 20: 2. Vgl. Thoden van Velzen, blz. 773, en Stemler A, blz. 61, die de zwarigheden niet konden oplossen.

[6]) Zie Stemler, Thoden van Velzen, van Oosterzee, boven blz. 525 v. 529.

[7]) Joh. 17: 3. [8]) Jonker, blz. 166.

waarschijnlijk acht, mag er zich in verlustigen. Enkele vragen zouden wellicht overblijven, als: hoe komt het dat de alwetende Godszoon, die de schuilplaats van een Nathanaël kende [1]), elders niet weet waar men Lazarus gelegd heeft [2])? Men kan wel zeggen, dat „Christus alles weten en tevens niet-weten kon;" — toch acht ik het voorloopig waarschijnlijker, dat hier de verdichter uit zijn rol is gevallen.

Wij hadden nog andere bezwaren. Laat ons zien, wat men gedaan heeft om ze uit den weg te ruimen! Volgens den Evangelist zouden „geleerde Joden" gemeend hebben, dat in Galilea geen profeten waren opgestaan. 't Werd onwaarschijnlijk geacht, dat zulke lieden in Jezus' tijd de godsmannen uit het rijk der tien stammen, Elia, Hosea enz. vergeten waren. En hoe luidt hier het antwoord? „'t Is geenszins onwaarschijnlijk, dat Israëls vaderen" (die nauwkeurige schriftgeleerden!) „door drift verblind de geschiedenis over het hoofd zagen" [3]). Of: „het is nog zoo zeker niet, dat deze profeten uit Galilea waren" [4]).... Gevraagd was: of het denkbaar is, dat Martha en Maria, op de wijs der fictieve Jobsboden, van elkander niet wetende, *dezelfde* woorden tot Jezus spraken? [5]) Men wordt afgescheept met de zonderlinge uitvlucht: „beider gelijkluidende taal was het natuurlijk uitvloeisel van beider gelijke stemming" [6]).

Haec jam sufficiant. Hoe hopeloos moet eene traditie staan, die bekwame exegeten slechts met zulke drogredenen weten te verdedigen!

Zijn zij beter gewapend ter handhaving van de Johanneïsche verhalen betreffende de feiten en wonderen? Wie aan hunne hand het Evangelie gaat lezen, moet telkens hooren van „de vele kenmerken van geschiedkundige waarheid," die deze schetsen bevatten, en zich vergapen aan den rijkdom van détails, die den ooggetuige verraden.

Alles heet waarschijnlijk, omdat het aanschouwelijk is: „zelfs aan de tijdsopgaven ontbreekt het niet".... Doch men vergeet steeds wat bekwame novellisten vermogen, en stapt met reuzenschreden over bergen van onmogelijkheden heen. „*Op den derden*

[1]) Joh. 1 : 51. [2]) Joh. 11 : 34.

[3]) Van Oosterzee, blz. 37. Van Herwerden t. a. p. blz. 866. Jonker, blz. 191.

[4]) Jonker, blz. 190. Hij schijnt Hosea niet te willen kennen.

[5]) Joh. 11 : 21, 32. [6]) Jonker, blz. 196.

dag had de bruiloft te Kana plaats" [1]). Tellen wij nu de dagen met den heer Cramer [2]), dan was Jezus den dag te voren eerst op reis gegaan. Laat het zich denken, dat hij in zoo korten tijd het land van het zuiden naar het noorden had doorwandeld, en inmiddels met zijne, in Judea aangeworven, discipelen de invitatie tot het feest had bekomen en aangenomen? Doch al ware dit mogelijk, wat dunkt u, bij die bruiloft, van den deftigen „hofmeester" met zijne „dienaren" in de landstad Kana onder de bekenden eener timmermansfamilie? Wat van al die vaten met verbazenden inhoud? Wat van die stille begunstiging der overdaad, die hier aan een Godszoon wordt toegekend? Kan dit historisch zijn? Hier is niemand, die antwoordt. Ook het „geloovig standpunt" ziet „bezwaren."

Maar men richt uw oog op de genezing van den blindgeborene. Ziedaar een verhaal, dat, als men ten minste aan wonderen gelooft, door zijne graphische natuurlijkheid uitmunt. Zoo zegt men ten minste. Ik kan niet nalaten den aanhef wat nauwkeuriger in te zien. Ik lees: Jezus ontvlucht het gevaar der steeniging en verbergt zich [3]). En op denzelfden dag en terzelfder plaatse geneest hij „in het voorbijgaan" een blinde [4]) en spreekt weer met discipelen [5]) en Farizeërs [6]). Hoe nu? Weggaan en komen zijn niet te rijmen. Men zou dus, als men wilde, aan zulke trekken, den niet volleerden verdichter herkennen. Doch men heeft zich helaas! op de traditie beroepen, en zich verbonden, zulke dingen „blauw blauw" te laten.

Elders stelt men het voor — zie nu, met hoeveel recht! — alsof deze verhalen, „alleen omdat daarin wonderen voorkomen als onhistorisch gelden" [7]). Neen, de wonderen zijn niet de eenige struikelblokken. Toch kan het niet op den weg der critiek liggen, om zulke kolossale onwaarschijnlijkheden, als deze schrijver ons verhaalt, eenvoudig voor kennisgeving aan te nemen. Immers ook de heer van Oosterzee, ofschoon hij „de wondervrees eene zeer hardnekkige en lastige kwaal" noemt, die „hare slagtoffers tot halsbrekende operatiën dwingt" [8]), erkent

---

[1]) Joh. 2 : 1.

[2]) Van 1 : 44 af; zie Cramer Bijdr. blz. 228. Ik voor mij zou anders tellen.

[3]) Joh. 8 : 59. [4]) 9 : 1. [5]) 9 : 2. [6]) 9 : 40.

[7]) Stemler A., blz. 564. [8]) Blz. 131.

in kalmer oogenblikken, dat er dubbele bedachtzaamheid noodig is, om toe te zien, „op wat grond men iets als wonderbaar aanneemt" [1]). Stemler is zoo behebt met de „kwaal", dat hij bij een verhaal van Gods bijzondere werkingen altijd „eenigzins wantrouwend" is [2]). Hij wil alleen niet, dat „wij hierbij onze ervaring als maatstaf leggen" [3]). Het zij zoo, maar wat dan? „Die ons wonderen verhalen, moeten blijken trouwe, beproefde, waarheidslievende mannen te zijn" [4]). Uitstekend; maar waarnaar zult gij iemands waarheidsliefde enz. anders afmeten dan naar de begrippen van waarheidsliefde enz., die gij aan uwe ervaring ontleend hebt? Gij zegt: „zij moeten uit hunne verhalen blijken" aan dezen eisch te beantwoorden. Maar hoe zal dit blijken, tenzij gij deze weder meet aan uwe ervaringsbegrippen van geloofwaardigheid en mogelijkheid?.... Wanneer zal toch deze kreupele logica, welker onbestaanbaarheid Prof. Opzoomer met onverbiddelijke strengheid in het licht stelde, bij vriend en vijand uit de mode raken? Ieder, hoe hij het ook aanlegge, komt immers altijd bij zijne ervaring terecht: er is geen andere maatstaf voor „onmogelijk" en „mogelijk". De vraag is alleen maar, hoever men den cirkel trekt en of men consequent is in zijne redeneeringen. Ik voor mij geloof nog altijd, dat het een wegen met tweeërlei schaal is, als men weigert op de bijbelsche wonderverhalen dezelfde critiek toe te passen, die men elders zonder aarzelen aanwendt, ook al weet men overigens niets in het nadeel van den verhaler, die het wonder bericht.

De wonderquaestie in haar geheel is echter zoo dikwijls behandeld, dat ook hare herhaalde bespreking gaat herinneren aan het gezegde uit de kinderkamer: „si cette histoire vous ennuie, nous allons la recommencer."

Maar misschien is het probleem bij het vierde Evangelie gewichtiger dan elders? Men heeft opgemerkt, dat de schrijver niet slechts de feiten op bijzondere wijs groepeert [5]), maar dat hij ook in al wat hij verhaalt eene hoogere idée ziet [6]). Vooral de wonderen zijn typen van de hemelsche waarheid; de teekenen symbolen van het koninkrijk Gods.

---

1) Blz. 157. 2) A. Blz. 563. 3) T. a. p. blz. 558.
4) T. a. p. blz 563. 5) Van Oosterzee, blz. 104.
6) Modderman, Voorl., blz. 173 v. Scholten, *passim*.

Vroeger heeft de orthodoxie zich tegen deze opvatting nooit aangekant, maar haar zoo veel mogelijk aanbevolen. Zij scheen zelfs het privilegie der „geloovigen", het sjibboleth van Hengstenbergs dogmatisch mysticisme en van Ewalds „schwärmerisch" rationalisme. Doch nauwelijks aanvaardt de nieuwere critiek haar, of men ijst en beeft van zulke „allegorieën." Met ontzetting verhaalt men thans, dat er lieden zijn, die terug willen keeren tot „de arme eerste beginselen" tot „het Gnosticisme" en „de Coccejaansche theologie." Ook de heer van Oosterzee behoort tot de klagers. „Men wil hem noodzaken," zegt hij [1], „tot de keuze: feit òf symbool," terwijl zijne leus is: „feit én symbool."

't Is verrassend. Men verwachtte na de philippica de uitspraak: „het wonder is feit *alléén*," en niet dit halve offer op het altaar der „versletene allegorische methode" [2]. De contradicties des Hoogleeraars nemen geen einde: hier schrijft hij bovendien — het doet mij leed, het te moeten zeggen — grove onwaarheid. De nieuwere exegese stelt het zoo gevreesde alternatief niet: zij is het geheel met den heer van Oosterzee eens: „feit en symbool, symbool en feit, het feit is de belichaamde idée, de idée is de ziel van het feit" — dit is het wonder volgens Johannes. Juist hetzelfde schreef Scholten — men veroorlove mij een korte aanhaling —: „Uit het bovenstaande blijkt, dat het wonder in het vierde Evangelie twee zijden heeft, eene zigtbare, die door het lichamelijk oog wordt waargenomen, en eene onzigtbare of ideale" [3]. En Modderman sprak van „een woord, een feit, dat behalve hetgeen men er oppervlakkig in meent te hooren en te zien, nog eene diepere, voor den oningewijde verborgene beteekenis heeft" [4]. — — Waar blijft nu de apologetische antithese tusschen de moderne parexegese en de rechtzinnige wonderverklaring?

De heeren Stemler en Cramer daarentegen staan in het geloof, dat de in het Evangelie gemelde feiten geene symbolen van hoogere ideeën zijn. Het schild is inderdaad niet ongelukkig gekozen. Langs den weg der allegorie, dit heeft Stemler goed

[1]) Blz. 131. [2]) Blz. 136.

[3]) Scholten, *Het Evangelie naar Johannes*, blz 179.

[4]) Voorl. blz 172

gezien, komt men er licht toe om het historisch karakter van den Evangelist te verdenken [1]). Doch de pijlen der critiek zijn zeer scherp, en ik vrees, dat ze ook door dit pantser zullen dringen. Of men het zich nu al uit „parti pris" ontveinze, de Evangelist doet het, vooral bij de genezing van den blindgeborene, bij het wonder der brooden en bij de opwekking van Lazarus (evenals bij menige lijdensbijzonderheid) zeer duidelijk uitkomen, dat hij bij het verhaal nog eene „intime pensée" heeft. Hierbij komt nog, dat de schrijver, „al verhaalt hij zijne wonderen met eene uitvoerigheid, van welke de Synoptici niets weten" [2]), „weinig waarde hecht aan het zinnelijk teeken" [3]). Cramer verklaart dit zoo: „het wonder had voor den schrijver tegelijk *veel* en *weinig* waarde. *Veel*, voor zoover daaruit de heerlijkheid van Christus bleek; *weinig*, voor zoover het tot onvruchtbaar geloof leidde" [4]). Ik geloof dat hij dit juist ziet, maar heeft hij het wel bedacht? Gaat deze solutie op, dan is het onhistorisch karakter dezer wonderverhalen voor alle goede christenen uitgemaakt. Of kan Cramer het zich voorstellen, dat Jezus leefde volgens den Jezuïtischen stelregel en met de onzinnige bedoeling om zijne heerlijkheid bij voorkeur te openbaren in feiten, die tot het „meest onvruchtbaar geloof leidden"?

Een der zwakste zijden van de conservatieve critiek is de vergelijking van het vierde Evangelie met de drie andere. Cramer, gelijk wij zagen, waagt er zich niet aan. De heer van Oosterzee verklaart bij herhaling, dat de Synoptische en de Johanneïsche Christus in geenen deele hetzelfde spreken" [5]). Ook hem bevreemdt hun zwijgen over het Lazaruswonder, die „gebeurtenis, zoo verheven in zich zelve en zoo beslissend in hare gevolgen" [6]). Zelfs gaat zijne oprechtheid ergens zóó ver, dat „ook hij spreekt van meer of min hétérogene (N.B.) zijden en zienswijzen, die elkander uitsluiten" [7]).

Wat een Apologeet der 19de eeuw zich al niet laat welgevallen!

„Und doch ist nie der Tod ein ganz willkommner Gast".... Hoe zult gij hem bezweren? „Men zou er onwillekeurig toe komen

[1]) Stemler A. blz. 569. [2]) Cramer, blz. 281.
[3]) Cramer, blz. 257. [4]) Cramer, blz. 262.
[5]) Blz. 83. [6]) Blz. 146. [7]) Blz. 67.

om aan het eene of aan het andere Christusbeeld den naam van onhistorisch te geven" [1].... De verderfengel treedt nader.... Wacht nog even! „De Heer vertoont zich telkens, als aan de wandelaars in de vlakte, in eene andere gedaante." „Gelijk Paulus den toon zijner stem gedurig veranderde," zoo kan Christus wel allerlei gestalten aangenomen en de zonderlingste volte-face's gemaakt hebben.... Het doodsgevaar is afgewend! Maar veroorloof ons, dat wij aan een „coup de désespoir" denken.

De heer van Herwerden gaat langs effener wegen. „Strijd tusschen Johannes en de Synoptici," zegt hij, „waarvan spreekt gij? Ik heb er nooit iets van ontdekt. De tegenstrijdigheden, waarop gij wijst, zijn spooksels uwer verbeeldig, gijlieden hebt vele vonden gezocht" [2].

Men ziet, dat het conservatief ministerie weer niet geheel homogeen is. Onze Groningsche godgeleerde heeft dit boven den ander voor, dat hij niet door „verder en dieper staren" vroegere indrukken behoeft uit te wisschen [3]. Doch als de laatste dezen geestesarbeid volbracht heeft, is hij even sterk in het bedenken van uitvluchten, gelijk de harmonistiek die pleegt aan de hand te doen. 't Is eene fraaie collectie spitsvondigheden, die wij onder deze rubriek vinden, en hierbij zijn de bijdragen van Stemlers hand niet de minst prachtige. Ik moet mij helaas! tot eenige weinige bepalen.

Nergens spreekt de vierde Evangelist van de genezing van bezetenen, evenmin van herstelde melaatschen en maanzieken, van welke zoo dikwijls bij de Synoptici sprake is. Verwondert het u? Gij dwaas! „Kunt gij niet gissen, dat deze soort van krankheden meer in Galilea dan in Judea voorkwamen?" [4])

Gij vindt het vreemd dat de tempelreiniging hier aan het einde en ginds aan den aanvang van Jezus' openbaar leven gesteld wordt; dat de balseming des lijks volgens de *Synoptici* op Zondag, volgens Johannes op Vrijdag geschiedt. Hier heerscht verwarring, zegt gij. O gij oningewijde! „Odi profanum vulgus et arceo!" Kan niet de tempel *tweemaal* gereinigd [5]), het lijk van Jezus *tweemaal* gebalsemd zijn? [6])

[1]) Van Oosterzee t. a. p.
[2]) Waarheid in Liefde van 1866, blz. 867.
[3]) Van Oosterzee, blz. 67. [4]) Vgl. van Oosterzee, blz. 91.
[5]) Van Oosterzee, blz. 88 [6]) Stemler A., blz. 518.

Gij zegt, dat hier geen plaats is voor „de geboorte." Men zal u uit den droom helpen. „Mattheus en Lucas beginnen van de aardsche, Johannes integendeel van de hemelsche afkomst des Heeren: het een sluit het ander niet uit!" [1].... O zoo! Wij meenden in onzen eenvoud nog altijd, dat iemand, die van eeuwigheid af had bestaan, niet wel in de moederschoot kon „verwekt" worden [2].

Gij stuit op de „verhevener getuigenis, die Johannes de Dooper bij den vierden Evangelist omtrent Jezus aflegt." Komt tot de harmonisten en leert van hen. „Gedeeltelijk althans" — een enkel „stofje op den koningsmantel" schaadt niet [3] — zal men uw bezwaar uit den weg ruimen [4]. „Het vierde Evangelie doet ons bij voorkeur de getuigenis des Doopers na de openbaring bij den doop des Heeren hooren." Zie, dat wist gij niet. Gij meendet bij den schrijver te lezen, dat zelfs het voorbestaan van Jezus vóór den doop aan den Dooper bekend was [5].

Gij mist bij Johannes het tafereel in Getsémané. „Alles is in orde," zegt men. „Johannes verhaalt, dat de Heer in den loop eener rede uitriep: nu is mijne ziel ontroerd" [6]. Een rede en een stille strijd, een jammerklacht vol twijfel en een kalme verzekering — is het niet alles hetzelfde?

Straks kiest gij de Pilatus-scène ter vergelijking. Stemler zal u voorlichten [7]. Elf bladzijden te lezen schrikt u niet af, want het is u duister. „De geeseling en bespotting".... vormen bij Johannes eene tusschenacte, bij Mattheus het slot des verhoors. Gij houdt den vinger bij de teksten. Wat zegt de harmonist daartoe? Dat „dezelfde volgorde" door beiden wordt in acht genomen. — Gij hebt den indruk ontvangen, dat bij de Synoptici de geeseling een daad van geweld is en dat zij bij den vierde medelijden moet opwekken. Men bericht u, dat het feit „op gelijke wijs" verhaald wordt. — Gij herinnert u, gelezen te hebben, dat Jezus ginds tot den Romein bijna *niet* sprak [8], terwijl hij hier een aantal vragen van Pilatus uitvoe-

[1]) Van Oosterzee, blz. 85.

[2]) De heer Jonker gelieve blz. 116 eens te overwegen, of hier bij Joh. niet iets meer is dan „stilzwijgen."

[3]) Van Oosterzee, blz. 100. [4]) Van Oosterzee, blz. 80.

[5]) Vgl. Joh. 1: 15, 27. [6]) Van Herwerden t. a. p., blz. 859.

[7]) Stemler A. blz. 609—619. *Jezus voor Pilatus.*

[8]) Matth. 27: 14.

rig beantwoordt. Gij staat weer voor eene zwarigheid: men zal haar u oplossen. .. „Johannes treedt in meer bijzonderheden”....

Maar de tegenstrijdigheid?!.....

Voorzeker, de harmonistiek is eene theologische bezigheid: doch ik vrees, dat zij haren tijd heeft gehad.

. . . .

„What do you read, Sir?”

Words, words, words!

Eén argument rest nog: het Johanneïsche leerbegrip. Wie de Godgeleerde Bijdragen van Sepps laatste redactie-jaar gelezen heeft, weet hoeveel aandacht de heer Stemler aan dit onderdeel gewijd heeft. De stukken waren lang, maar het resultaat des te korter: „de Evangelist heeft geen leerbegrip.”

Zijt gij soms een liefhebber van „bijbelsche godgeleerdheid”? Zeg dan uwe illusiën vaarwel! „Geen mensch had in dien ouden tijd een leerbegrip.” Hoor slechts! „Het leerbegrip is de wetenschappelijke kennis, waardoor wij niet alleen weten wat is, maar ook hoe en waarom het zoo is.... Kunnen wij nu wel van Johannes, van de Synoptici, van Paulus, Petrus, Jakobus een leerbegrip verwachten, van die mannen van het praktische leven, zooals zij waren? Praktische mannen hebben meestal geen theorie” [1].... In ernst — behoeft deze redeneering wederlegging? Stemler klaagt, dat hij met haar „bijna geheel alleen staat.” Hoe zou het anders kunnen? Men geeft de voorkeur aan juiste prémissen, en Stemlers redeneering vloeit over van *onjuiste* stellingen.

„Het leerbegrip is de wetenschappelijke kennis, waardoor wij niet alleen weten wat is, maar ook hoe en waarom het zoo is”.... Is derhalve de kerkleer der Drieëenheid geen leerbegrip, daar zij ons wel zegt *dat* God drieëenig is, maar niet *hoe* en *waarom* Hij het is?!

„Wij kunnen van Johannes...... den man van het practische leven, geen leerbegrip verwachten”.... Eene petitio principii! Indien de vierde Evangelist eens een ander dan Johannes, b. v. een Alexandrijnsch wijsgeer was? Wat dunkt u? *Hac de re sub judice lis est.*

[1]) Stemler B., blz. 531 v.

„Practische mannen hebben meestal geene theorie"... „*Meestal* niet?" Dus toch „*somtijds* wel?" Gelukkig voor de practische mannen. Misschien liet zich deze stelling beter verdedigen: iedereen heeft zijne Gods- en wereldbeschouwing, die den achtergrond vormt van zijn spreken en handelen: de een is er zich meer van bewust dan de ander, wat niet wegneemt, dat allen hun leerbegrip hebben.

Stemler stelt onmogelijke eischen. Op zijne goudschaal der wetenschappelijkheid wordt zelfs de Johanneïsche proloog te licht bevonden, daar hij niet op iedere vraag antwoordt, die men heden ten dage kan opwerpen [1]). Maar welk theologisch dogme zal deze vuurproef doorstaan?

De Evangelist noemt Jezus „het Godswoord", vervolgens „den vleesch geworden Logos." Als dit geen metaphysische *begrippen* zijn, wat dan?... Stemler is niet tevreden. „Hoe het mogelijk was dat de Logos mensch werd, daarvan geen woord" [2])... Zoo het u ergert, zeg dan, dat het leerbegrip niet deugt, maar beweer niet, dat de schrijver geen leerbegrip had.

Het vermoeden is bij mij opgerezen, dat de heer Stemler, die zelfs aan Paulus geen stelsel toeschrijft, nergens het bestaan van een leerbegrip erkent, tenzij hij *capita* en *paragrafen* ziet op de wijs van onze systemen. Hij vergeet dat, al schrijft men geen opzettelijk compendium dogmaticae christianae, er toch altijd een geheel van overtuigingen heenschemert door hetgeen men over God en godsdienst verkondigt.

Men blijve dus gelooven aan Johannes theologus, den Evangelist. Dat dit geloof kan omslaan in een argument tegen den apostolischen oorsprong en het historisch karakter van het boek, mag geen reden zijn om de waarheid te verbloemen. Het gevaar ligt namelijk op conservatief standpunt hierin, dat niet alleen de schrijver en de Dooper, maar ook Jezus zelf optreden met beschouwingen van een zeer gnostisch-wijsgeerig gehalte. Dit bespeurende heeft de critiek gezegd: „zoo sprak Jezus van *Nazareth* niet; maar de Meester is hier aan den discipel gelijk gemaakt."

De conservatieven hebben daartegen opgemerkt, dat Jezus zelf toch nooit van den Logos gewaagt. Volkomen juist, maar hij spreekt van „de heerlijkheid, die deze van voor de grondlegging

---

[1]) Stemler, B., blz. 540. [2]) Stemler B., blz. 546.

der wereld bij den Vader had." Is dit niet ongeveer hetzelfde?

De heer Adriani Hoen meent, dat Scholten het hier verkondigd leerbegrip niet goed begrepen heeft. Volgens zijne „polemische exegese" staan God en wereld, geest en vleesch, licht en duisternis, kinderen van God en kinderen van den Booze niet, gelijk de Leidsche Hoogleeraar meende, *absoluut* tegenover elkander; maar het dualisme is slechts tijdelijk; het wordt door de wereldontwikkeling opgeheven.

Ik moet het nog anders zeggen. Ook volgens Scholtens beschouwing van dit Evangelie zal de bestaande tweespalt eens verdwijnen; maar ten gevolge van de totale vernietiging der zichtbare wereld met haren overste, haar stof en hare zonde. Daarentegen meent zijn bestrijder, dat de boven- en benedenwereld elkaar wederkeerig zullen doordringen. Het dualistisch conflict verdwijnt, volgens hem, door eene organische ontwikkeling, waarbij geen der twee factoren wordt opgeofferd.

Het betoog van Adriani Hoen is echter niet overtuigend. Volgens het vierde Evangelie is „de wereld" haar ontstaan aan den Logos verschuldigd, maar van hem afgevallen. In plaats van trouw te blijven aan Hem, die haar tot stand bracht, heeft zij den Booze als overste gehuldigd. Dit blijkt als de Logos in vleeschelijken lijve komt: dan keert de wereld hem den rug toe. Vandaar dat hare bewoners over het algemeen door ongeloof verloren gaan. Als het werk van den Logos heeft God haar steeds liefgehad: hij heeft zelfs zijnen Zoon gezonden om het kleine betere deel te behouden. Maar de meerderheid is zoo in de macht van den Overste, dat eigenlijk de wereld *en gros* onbekeerlijk is. De kinderen der wereld „willen" niet tot God komen of beter uitgedrukt, „zij kunnen het niet" [1]), omdat zij in de macht van den Booze zijn. Zelfs de Geest der Waarheid, die den eersten paracleet vervangt

---

[1]) Ook Jonker stemt blz. 18 toe: „Niet minder dan zes plaatsen die van „niet kunnen" gewagen tegenover eene enkele.... waar van „niet willen" sprake is." Deze laatste bewijst echter niets tegen de critiek, daar bij *Johannes* het „niet willen" het noodzakelijk gevolg van het „niet kunnen" is. Jonker ontkent, dat deze samenhang ooit kan aanwezig zijn. Zijn boek en de verhandelingen van zijne geestverwanten doen ons echter het volgende voorbeeld aan de hand: deze heeren *willen* de nieuwere critiek niet gedoogen, omdat zij haar niet *kunnen* waardeeren.

en het proces tot voleinding brengt, is niet in staat om op de wereld „an sich" te werken. Hij kan haar veroordeelen, overwinnen en overtuigen van ongeloof, maar de wereld vernieuwen kan hij niet, daar deze hem niet kan ontvangen: zij mist het orgaan om hem te zien en te kennen [1]. Alleen de uit God geborenen (die in de wereld zijn, maar eene minderheid vormen) ontvangen haar: al de Judassen, die geheel in 's duivels macht zijn en het beginsel des lichts niet in zich hebben, gaan verloren.

Men heeft zich gewend, dit Evangelie anders te lezen, en geen wonder! Het was immers „das zarte Hauptevangelium," waarin men de algemeene liefdeleere zocht. Doch het is noodig, de boeken te nemen zooals zij zijn, en op den duur komt men daarmee ook het verst. In de ontwikkeling des christendoms neemt het werk een veel belangrijker plaats in, als men de traditioneele opvatting vaarwelzegt. Verwerft men zich den nieuwen blik op het Evangelie, dan verliest het zijne sentimenteel-zoete kleur, maar het wint aan spierkracht en gloed. Ook deze Johannes was een Boanerges, maar uit een andere school als die van Patmos. Ook hij was een man uit één stuk en vol hartstocht; een vurig geloofsheld, maar met groote gebreken; een scherpzinnig denker, maar wiens inconsequenties voor mannen als Adriani Hoen niet kunnen verborgen blijven.

Deze eigenaardigheden weg te cijferen is onhandig. Plaats den schrijver liever in de lijst van zijn tijd, en erken, dat niemand meer dan hij was opgewassen voor de moeielijke taak, om drieërlei richting in de kerk te verzoenen, die schijnbaar geen punt van aanraking hadden.

Want alleen aan de tweede eeuw behoort het geschrift: het is uit den tijd van Justinus den Martelaar. Het werd niet door den Apostel Johannes geschreven; en evenmin bevat het eene ware geschiedenis.

Deze slotsommen waren m. i. reeds zeker. Thans zijn zij nog bevestigd door de conservatieven. Hunne concessies zijn zoo belangrijk en hunne argumenten zoo zwak, dat de critiek hun haren welgemeenden dank kan zeggen voor de bewezene diensten.

[1] Had Adriani Hoen Joh. 14: 17 voor den geest gehad, hij zou zijne slotsom ongetwijfeld herzien hebben.

§ 3.

DE QUAESTIE.

De heer van Oosterzee schrijft ergens [1]) dat de nieuwere critiek van het evangelie „eene oppositie" is, die „met stoutmoedigheid aangekondigd, met tact en talent begonnen, voortgezet, volgehouden en met behendigheid gepopulariseerd is."

Deze *casus positio* is zeker de minst vereerende — voor den Spreker zelven. Zijn de hier bedoelde modernen niets anders dan eene schare kleingeestigen, die uit kwaadaardigheid of aardigheid in „oppositie" het hoogste vermaak stellen, dan begrijp ik niet wat een Professor S.S. Theologiae bewogen heeft, het Amsterdamsche spreekgestoelte te beklimmen en de drukpers te laten zwoegen ter wederlegging dezer lieden.

Maar de Apologeet staat veel beter op de hoogte dan het schijnt. Hij is zulk een vreemdeling niet in Jeruzalem, dat hij niet zou weten welk een quaestie daar hangt. Hij gelooft niet in ernst, dat de fondsen van Johannes op het stemorgaan van Ernest Renan of van iemand anders kunnen rijzen of dalen. Zijne reizen naar de hoofdstad hadden een bepaald doel. 't Gold hier niet een twistappel, door een onvaste hand van een lichtvaardig mensch daarhenen geworpen, maar een ernstig historisch onderzoek.

De noodzakelijkheid is ons opgelegd. De 18e eeuw heeft ons een taak nagelaten, welke wij der voltooiing nader moeten brengen. Op het door haar gebaande voetspoor, maar onpartijdiger en objectiever, zonder de minste tegeningenomenheid, onderwerpt ook deze eeuw den godsdienst des Bijbels aan eene scherpe critiek. Wij willen van voren af naarstig onderzoeken, welke zekerheid wij hebben van de dingen die geschied zijn, niet het minst van den oorsprong en de eerste ontwikkeling des Christendoms. Om deze kennis te verkrijgen is vooreerst noodig, dat wij de oudste geschriften toetsen, die daarvan de vroegste oorkonden zijn. De vragen, van wie en uit welken tijd ze zijn, en òf en

[1]) Blz. 17.

in hoever ze historie bevatten, doen zich daarbij als van zelve aan ons voor.

Deze eerste beginselen zijn moeielijk. Toch kan de traditie ons de taak niet verlichten. Want al is zij onze tuchtmeesteres geweest, de kinderen zijn eindelijk mondig geworden. Thans, in plaats van ons aan hare leiding over te geven, vragen wij haar naar hare geloofsbrieven.

Ook de opschriften boven de aloude gedenkstukken mogen geen onbeperkt vertrouwen inboezemen, daar het juist de vraag is, wanneer ze gegeven zijn.

Ja zelfs de naam, dien de schrijver zich zelven gaf, drukt de schaal niet naar beneden, daar het zeer goed kan wezen, dat hij zijne reden had, om voor „een meerdere dan hij" te willen doorgaan.

„Onderzoek" derhalve, altijd nieuw onderzoek, dat is de leus, het wachtwoord dezer eeuw. Onderzoek, zonder *a priori's* of traditioneele „Voraussetzungen". Wij willen de waarheid langs wettige wegen.

Gezonder canon is wel niet denkbaar. Zelfs de conservatieven betwisten ook „in sacris" zijn goed recht niet langer. Sprak men vroeger aan die zijde van heiligschennis, zoodra de fakkel der critiek ook in den tempel gebracht werd, — men heeft leeren toegeven, evenals Polonius bij het zien van Hamlet: „though this be madness, yet there is method in it." Ja, men heeft zelfs de methode overgenomen, men heeft zich gewend de critiek op haar eigen terrein te volgen. Doch daar het niet van harte ging, zoo ging het ten halve. Men wil nu ten slotte toch weer — de traditie, met welke het kerkgeloof samengroeide. Valt uw resultaat ten haren gunste uit, men zalft u met zegenbeden. Maar is het in haar nadeel, reken niet op genade. De anathema's van voorheen liggen nog altijd gereed. Men heeft wederom deernis met door u gevelde grootheden, men heft klaagliederen aan over hun getaande glorie en herhaalt tot uwe straf zelfs het woord van een treurspeldichter [1]).

Op dezen regel zijn geen uitzonderingen. Maak u geen illusiën. Alle conservatieven zijn apologeten, die tot één gild behooren en die hetzelfde met u voor hebben. Al trekken zij het kleed der critiek aan, het is hun slechts te doen om oude lievelingsmee-

---

[1]) Van Oosterzee, blz. 60.

ningen. Zelfs Stemler, al poseert hij voor u als *historicus*, al onthoudt hij zich van pathos en andere verkeerdheden, — in den grond zijns harten is ook hij *dogmaticus*. Hoe zou het anders? Hij heeft het Evangelie zonder leerbegrip zeer noodig tot de vorming van een leerbegrip van eigen maaksel, en dit oncritisch einddoel influenceert nadeelig. Van den aanvang af heeft nu de traditie iets voor. Om hare verdediging is het te doen. Nog ter elfder ure zal Stemler haar vasthouden. Eerst als dit onmogelijk blijkt, zal hij haar loslaten. Voorloopig zijn uwe slotsommen voor hem eene oorzaak van *droefenis*: „hinc illae lacrimae," zegt hij.

Een ander vraagt u ongerust, waar het henen moet? „Ziet gij niet," schrijft hij, „dat gij wordt voortgestuwd op de afhellende baan der ontkenning?" Met „grenzeloos weemoedig gevoel" doet hij u „een blik slaan in de zoo jammerlijk ontchristende wereld" [1]). Dat is alles uwe schuld, onbezonnene! Bespeurt gij het „waarschuwend teeken" niet, „de baak aan het strand, die u voor schipbreuk behoeden zal?" Ongelukkige! Dank zij u, „gaat nu de christelijke kerk met rassche schreden de oplossing te gemoet" [2]).

„O bevende alarmisten!" Wanneer zult gij het jeremieeren verleeren? Stel dat uwe profetie bestemd was om vervuld te worden, zouden wij den eerlijken arbeid mogen verwaarloozen, dien God zelf ons opdroeg?

Dit is κενοφωνία en anders niets. Als het Christendom niet tegen de vuurproef bestand was, dan zou het zeer nuttig zijn, dat het op zijn tijd voorbijging. Men kan een tempel niet met vermolmde pilaren schragen. Ook doet men het geloof geen dienst door de waarheid te bemantelen.

Laat ons moediger zijn! Er kome van wat wil: de waarheid moet aan het licht treden. Ook hier geldt het woord: weest voor den dag van morgen niet bezorgd. Ons betaamt het, zonder vrees de roeping te vervullen, welke de 19e eeuw op onze schouderen legt. Zoo fel kan, dunkt mij, de vuurbrand niet worden, dat het echte goud zal te loor gaan.

Ik wenschte wel, dat al onze conservatieven hunne talenten mede konden dienstbaar maken aan deze edele werkzaamheid, welke eens heerlijke vruchten moet dragen. Wie gelooven, haas-

[1]) Van Oosterzee, blz. 224. [2]) Jonker, blz. 267–270.

ten en vreezen niet, maar zij doen inmiddels wat hunne hand te doen vindt. „Wee en ach!" roepen is lafhartigheid; uitvluchten zoeken, beneden ons. Zien wij de werkelijkheid onder de oogen. Zij onze leuze: „waarheid bovenal!" en passen wij haar toe bij ieder onderzoek. Zoo alleen zal de wetenschap bloeien en het geloof zal niets wezenlijks verliezen. Want van beide geldt de Johanneïsche uitspraak: „de waarheid zal vrijmaken."

Bergambacht, Juni 1867. J. C. MATTHES.

DE APOSTROPHE AAN JERUZALEM,

MATTH. 23, 37 vlg.

BESCHOUWD IN VERBAND MET DE VRAAG OF JEZUS TOEN VOOR HET EERST IN JERUZALEM IS OPGETREDEN.

Nog altoos ontleenen velen aan de aan het hoofd dezes geciteerde plaats een argument voor de waarheid der Johanneïsche voorstelling, volgens welke Jezus herhaalde malen Jeruzalem heeft bezocht. Ook in het onlangs verschenen gedeelte van Bunsens Bibelwerk, door Holtzman uitgegeven en in dit Tijdschrift door mij aangekondigd, wordt deze oude bewijsvoering niet te vergeefs gezocht. En waarlijk, zoo lang die woorden: „Jeruzalem, *hoe dikwijls* heb ik uwe kinderen willen verzamelen," beschouwd worden als ontboezeming van hetgeen Jezus destijds gevoelde, zullen zij een belangrijke instantie blijven bevatten tegen de synoptische traditie en bewaarlijk te rijmen zijn met de meening, dat Jezus, toen hij die woorden uitsprak, voor het eerst als reformator de hoofdstad bezocht.

Nu weet ik wel, dat een enkel gezegde als dit door de Synoptici aan Jezus toegeschreven niet kan opwegen tegen de macht van bewijzen, waaruit blijken kan, dat de Johanneïsche voorstelling, met die der drie eerste Evangeliën vergeleken, volkomen onhistorisch mag heeten; toch kunnen wij ook geen vrede hebben met eenige interpretatie van Matth. 23, 37, kennelijk alleen geboren uit de zucht om ons sustenu ten aanzien van Johannes en de Synoptici niet prijs te geven. Zulk een kind der nood was de gedwongen verklaring van Baur, volgens wien Jezus, terwijl hij *Jeruzalems kinderen* aanspreekt, eigenlijk volstrekt niet aan de kinderen *in*, maar alleen aan die *buiten* Jeruzalem zou gedacht hebben. Liever dan door het voordragen van zulk

een interpretatie den schijn te geven alsof de moeilijkheid ware weggenomen, zou ik in Baur's plaats erkend hebben niet te begrijpen hoe dit woord, waarbij een herhaald optreden van Jezus in Jeruzalem wordt ondersteld, kon verdwaald raken in Evangeliën, wier schrijvers overtuigd waren, dat de Meester, bij zijn eerste verschijning als Messias in de hoofdstad, aldaar den beslissenden slag had geslagen, maar dan ook in handen zijner vijanden was gevallen. Ik zou zoekende zijn gebleven en wellicht al spoedig bevonden hebben, dat mijne voorstelling ten opzichte der Synoptische Evangeliën revisie behoefde.

En inderdaad bij de vergelijking der drie eerste met het vierde Evangelie, wat het historisch gehalte betreft, ligt het gevaar van eenzijdigheid zóó voor de hand, dat het ons niet al te zeer moet bevreemden, indien velen der onzen zich daaraan hebben schuldig gemaakt. Waar het Johannes-Evangelie de Synoptische voorstelling weêrspreekt, daar aarzelen wij niet het eerste op grond der laatsten onhistorisch te noemen, terwijl wij toch erkennen moeten, dat ook de drie eerste Evangelisten vol zijn van onhistorische daten. Zoo hebben wij wel is waar de noodzakelijkheid leeren inzien, om eerst de historische kern in de Synoptische traditie van het legendarische hulsel te ontdoen, ten einde een vast punt van uitgang voor onze kritiek te verkrijgen, doch verliezen nog te veel uit het oog, dat niet alleen bij het voortgaan van dit punt van uitgang de uiterste behoedzaamheid dient te worden in acht genomen, maar ook het zoogenaamde vaste punt zelf gedurig weêr revisie en wijziging behoeft.

Bij onze kritische beschouwing van eenig Evangelisch verhaal doen wij in den regel niets anders dan het te toetsen aan het beeld van Jezus, waarin wij dat van den historischen persoon van dien naam meenen te bezitten. Wij vragen: kan *die* Jezus *dat* gedaan, *dat* gezegd hebben? Maar, eilieve: wie is DIE Jezus? Is hij niet de samenvatting van alles wat wij tot nu toe meenden op goede gronden voor zijne woorden en daden te kunnen houden? Zoodra wij nu een van *die* woorden of daden kritisch gaan onderzoeken, dan hebben we daarmede immers reeds voor onszelven de mogelijkheid erkend, dat het beeld van Jezus, zooals wij het in ons omdroegen, niet in allen deele aan de werkelijkheid beantwoordt; m. a. w. wij twijfelen of het z. g. vaste punt wel vast was.

Meer dan wij weten laten wij ons bij onze kritiek van de

Evangelische geschiedenis door ons schoonheidsgevoel leiden. „Hoe treffend, hoe verheven is dat woord!" roepen wij uit, en wij vinden daarin een waarborg, dat het door Jezus moet zijn uitgesproken. Het wordt tijd, dat wij ons losmaken van die voor de historische kritiek hoogst onzekere methode, welke ons, bij de behandeling van Jezus' leven, bij uitstek slechte diensten heeft bewezen. De bergrede b. v. geldt nog altijd voor de meesten als een authentiek document van Jezus' onderwijs, om geen andere reden, dan omdat zij zoovele wezenlijke schoonheden bevat. En hoe moeilijk valt het ons het gewicht te erkennen van de bezwaren, die er bestaan tegen de algemeen aangenomen stelling als zou de gelijkenis van den verloren zoon werkelijk door Jezus zijn voorgedragen. Zij is immers zoo aandoenlijk schoon!—Wilde iemand ons gaan aantoonen,—en ik geloof, dat het hem daartoe niet aan goede gronden zou ontbreken, — dat Jezus de treffende woorden: „Komt allen tot mij, die vermoeid en beladen zijt" enz. (Matth. 11: 28 vlg.) niet, of althans niet uit eigen naam, kan hebben uitgesproken, we zouden haast lust hebben dien criticus van hypercritiek te beschuldigen, om het recht te hebben naar hem niet te luisteren.

Zoo is het ook met de treffende weeklacht over het profeten moordende Jeruzalem. Tot het beeld, dat wij ons van Jezus hebben gevormd, behoort nu eenmaal ook deze aandoenlijke trek, dat hij, ofschoon vooruitziende welk treurig lot hem in Jeruzalem werd bereid, toch in plaats van de misdadige stad te veroordeelen, haar wegens de haar wachtende rampen beklaagde. Het diepst van zijne ziel, zou men zeggen, spreekt Jezus uit, als hij Jeruzalem toeroept: „Hoe dikwijls heb ik uwe kinderen onder mijne vleugelen willen verzamelen!" Maar juist bij eene ontboezeming van zoo teederen aard kan men allerminst een gedwongen exegese dulden. En de apologeten schijnen volkomen gelijk te hebben, als zij beweren: „Jezus kon niet zeggen: „*hoe dikwijls*, Jeruzalem, heb ik uwe kinderen willen verzamelen", in geval hij nu voor het eerst pogingen aanwendde, om in de hoofdstad burgers voor het hemelrijk te winnen. Dit getuigenis voor de waarheid der Johanneïsche chronologie is dus te gewichtiger, naarmate het van een minder verdacht karakter blijkt te zijn. Jezus zelf drukt door dit woord den stempel der echtheid op het verhaal van den vierden Evangelist."

En toch meen ik te kunnen aanwijzen, dat de apologeten zich bedriegen, daar het bij nader inzien blijken kan, DAT DE

WEEKLACHT OVER JERUSALEM NIET IS EEN WOORD VAN JEZUS. Ik zal bij mijn betoog uitgaan van hetgeen Strauss vóór een paar jaren over deze plaats heeft meêgedeeld [1]). Hij was blijkbaar op weg om de questie op te lossen, maar is dien weg niet ten einde gegaan. Laat mij met een enkel woord herinneren wat hij aan het licht bracht.

Bij Mattheus wordt de weeklacht over Jeruzalem onmiddelijk voorafgegaan door de woorden: *διὰ τοῦτο ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας κ. τ. ἕ.*, welke woorden door Lucas (11: 49—51) als een uitspraak van de *σοφία θεοῦ* worden geciteerd. Strauss onderstelt nu 1°. dat bij Mattheus de formule *ἡ σοφία θεοῦ εἶπεν* moet worden ingelascht, daar het niet Jezus, maar de als persoon voorgestelde *σοφία θεοῦ* was, die de strafrede tegen Jeruzalems inwoners had gehouden; 2°. dat ook de weeklacht over Jeruzalem (Luc. 13: 34 vlg.) deel uitmaakt van het citaat (Luc. 11: 49—51) aan het Sophia-boek ontleend, en dat Lucas dus — gelijk hij meermalen doet — gescheiden heeft wat bij Mattheus nog in zijn oorspronkelijken samenhang wordt meêgedeeld. Hieruit laat zich nu gereedelijk verklaren, hoe het anders in de Synoptische traditie volstrekt niet passende *ποσακις*, hier (Matth. 23: 37 en Luc. 11: 49) kon worden opgenomen. Immers wij hebben hier niet te doen met een woord oorspronkelijk door Jezus zelven uitgesproken. Neen, het werd ontleend aan een ander geschrift, waarin het als een soort van Godspraak voorkwam. Moge nu al Mattheus de citaat-formule hebben weggelaten en Lucas de beide stukken der Godspraak op twee plaatsen van zijn Evangelie hebben verdeeld, na de gemaakte opmerking, heeft het *ποσάκις* zijn bewijskracht ten gunste der Johanneïsche chronologie verloren.

Hoe vernuftig de combinatie door Strauss beproefd ook moge wezen, het is er verre van af, dat hij de zaak tot evidentie zou hebben gebracht. Ik zwijg daarvan, dat wij niets naders weten van het boek *σοφία θεοῦ*; dat de gissingen daaromtrent door Strauss, op grond van den Matth. 23: 35 voorkomenden Zacharias ben Barachia (Baruch of Berechja?), gemaakt hoogst gewaagd schijnen; dat het niet aangaat zich op Mattheus

[1]) Jesu Weheruf uber Jerusalem und die *σοφία θεοῦ*, in Hilgenfelds tijdschrift, 1863, blz. 84.

te beroepen als een onwraakbaar getuige voor den behoorlijken samenhang der *λόγια τοῦ κυρίου* door hem meêgedeeld. Wat hier alles afdoet is de vraag: vormden de woorden door Mattheus (23: 34—38) Jezus in den mond gelegd, oorspronkelijk één geheel, als een doorloopend citaat uit het problematische Sophiaboek? En die vraag is door Strauss niet op behoorlijke wijze beantwoord.

Gemakkelijk geeft men toe, dat de woorden *δια τοῦτο* tot *θυσιαστηρίου* (vs. 34 en 35), gelijk zoo velen met onzen v. Hengel hebben aangenomen, als een citaat moeten worden beschouwd. Inderdaad, al kwam hier ook de formule van Lucas: *ἡ σοφία θεοῦ εἶπεν*, niet te hulp, men zou bij de woorden: *ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς κ. τ. ἑ.* aan een godspraak moeten denken. Maar wat belet ons in vs. 36—39 de eigen woorden van Jezus te zien? Wat is er, wél bezien, eigenlijk door Strauss ingebracht tegen de gewone opvatting, volgens welke Jezus in vs. 36 de door hem aangehaalde profetie op zijn tijd en zijne hoorders toepast, zeggende: *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει πάντα ταῦτα ἐπὶ τήν γενεὰν ταύτην*, waarmede dan de onmiddelijk volgende apostrophe tegen het profetenmoordende Jeruzalem een goed geheel vormt? Of is het genoeg aan te nemen, gelijk Strauss deed, dat Lucas gescheiden heeft wat te zamen behoorde en dat Mattheus de oorspronkelijke orde niet heeft verbroken? Volgt daaruit reeds, dat ook de woorden: „Jeruzalem, Jeruzalem," enz. tot het citaat uit het boek *σοφία* behooren?

Ja, kunnen wij niet nog een schrede verder gaan, en beweren, dat Matth. 23: 39 (Luc. 13: 35), welk vers toch met de voorafgaande weeklacht over Jeruzalem eng te zamen hangt, nauwelijks anders dan als woord van Jezus zelven kán worden opgevat? Welken zin toch zou die verklaring: *λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι, ἕως ἂν εἴπητε Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, welken zin, zeg ik, zou die verklaring hebben, indien wij ze als Godspraak wilden opvatten?

Op deze en dergelijke overwegingen rust wellicht het afkeurend oordeel in Bunsens Bibelwerk VIII, 299 over de combinatie en interpretatie van Strauss geveld. Toch, meen ik, heeft de groote criticus ook hier, wat de hoofdzaak betreft, volkomen juist gezien en moet, even als Matth. 23: 34 en 35, zoo ook vs. 37 en 38, als Godspraak worden opgevat. Wat wij vs. 36

en 39 lezen, moge als woord van Jezus zelven te verstaan zijn, dit doet tot de groote questie niets af.

Ik heb voor mijn stelling maar één bewijs: nl. den gedachtengang van vs. 37. Daaruit meen ik te kunnen opmaken, dat deze klacht over Jeruzalem door hem, die haar concipieerde en in dezen vorm bracht, niet anders dan als Godspraak is gedacht. Is dit bewijs in orde, dan kan de gissing van Strauss ons wel is waar goeden dienst bewijzen, door ons te verklaren, hoe dit woord als uitdrukking van Jezus' eigen oordeel over Jeruzalem in de Evangeliën kon worden opgenomen: strikt genomen hebben wij dan echter niet eens noodig aan te nemen, dat Matt. 23, 37 en 38 als citaat van een apocrief *σοφια*-boek oorspronkelijk één geheel vormde met vs. 34 en 35.

Een paar opmerkingen vooraf.

Ik wil niet al te veel gewicht hechten aan de omstandigheid, dat het beeld van de *ὄρνις ἐπισυνάγουσα τά νοσσία ἑαυτῆς ὑπὸ τάς πτέρυγας* aan het O. T. ontleend schijnt en wel aan Deut. 32, 11 en 22 waar het, naar den Griekschen text, van Jahve heet, dat hij alleen Israël geleid heeft (*ἤγεν αὐτοίς*) even als een arend die zijn nest of broedsel (*νοσσιά*) bedekt en zijn jongen (*νοσσια*) verzorgt, en de vleugels (*πτέρυγας*) uitslaande ze opneemt [1]); maar mag toch niet onopgemerkt laten, dat de oorsprong van het beeld bij Matt. en Lukas gebruikt veel gemakkelijker te verklaren is, indien het op God moet worden toegepast dan wanneer men daarbij denkt aan Jezus zelven als aan dengene die Jeruzalems kinderen in zijn hoede neemt. Ja, is het, wel beschouwd, niet al te vreemd, dat Jezus, om zijne eigen bemoeingen voor Jeruzalem te kenschetsen, zich zou hebben bediend van een beeld, in de Joodsche theologie bepaaldelijk in gebruik,

---

[1]) Te eer mag aan het z. g. Mozes-lied (Deut. 32) worden gedacht, omdat daar Jahve's met snooden ondank beantwoorde goedheid jegens Israël, even als op onze plaats in het Evang., wordt vermeld. Bleek verwijst in zijne Synopt. Erklär. der drie eerste Ev. II p. 205 ook naar Jes. 31, 5 welke plaats daarom in aanmerking komt, omdat aldaar Jahve's zorg voor Jeruzalem vergeleken wordt met die van de over hunne jongen zwevende vogels. Voor de geheele plaats (Matth. 23, 34—39) is te vergelijken 2 Chron. 24, 19 vlg. 1° omdat daar de moord van Zacharia verhaald wordt, 2°. omdat vs. 19 *καὶ ἀπέστειλε πρὸς αὐτοὺς προφῆτας ἐπιστρέψαι πρὸς κύριον καὶ οὐκ ἤκουσαν* een treffende overeenkomst heeft met Matt. 23, 34, 3°. omdat aldaar ook sprake is van een ramp door de vijanden over Jeruzalem gebracht.

om Jahve's bijzondere zorg voor Israëls geestelijk heil te teekenen?

De hoofdzaak, waarop ik wilde wijzen, is deze:

Nemen wij eens aan, dat de woorden die wij nu lezen bij Matt. 23, 36—38 en bij Luc. 11, 51^b en 13, 34 en 35', van den aanvang af een getuigenis hebben bevat van Jezus' eigen ziens- en handelwijze of als zoodanig zijn geconcipieerd door anderen. Welk een gedachtengang moeten wij dan bij Jezus onderstellen, of moet hem zijn toegedicht? Wij moeten dan hem ons voorstellen, eerst (A) herdenkende wat Jeruzalem in den voortijd had misdreven tegen Jahve's gezanten, daarna (B) gewagende van de pogingen herhaaldelijk, maar vruchteloos door hemzelven ten bate van Jeruzalem aangewend, eindelijk (C) het lot, dat de hoofdstad dreigde, voorspellende. Vormen deze drie deelen A, B en C nu een goed geheel? Bij eenig nadenken zal blijken, dat een van beiden A of B hier te veel is.

Behouden wij alleen A en C, dan vinden wij een strafaankondiging aan de profetenmoordende hoofdstad, getuigende van Jezus' verontwaardiging over Jeruzalems snood gedrag ten opzichte van de Gods gezanten. Werpen wij daarentegen A weg, en vatten wij B en C als een geheel op, dan lezen wij een weeklacht over het Jeruzalem nakende onheil, getuigende van Jezus' diep medelijden met hen die ongevoelig bleven voor de blijken zijner teedere bezorgdheid. Terwijl nu de conclusie van A tot C even natuurlijk is als die van B tot C, doen A en B te zamengenomen (altijd als uitspraken van Jezus zelven opgevat) een gansch andere conclusie verwachten dan in C is vervat. Men stelle zich voor, wat Jezus hier moet gedacht en gevoeld hebben! Eerst (A) verplaatst hij zich in Israëls verleden, en denkt aan het lot der profeten door Jeruzalem gedood; dan (B) brengt hij zich voor den geest, wat hij zelf voor Jeruzalem had willen zijn. Stelt hij zich daarmede op één lijn met de aloude profeten, dan moet de conclusie luiden: ook mij wacht geen beter lot. — Men zegge niet: „ook bij A gaf Jezus reeds ingewikkeld te kennen, „dat Israël in den voortijd even als nu zijn ware vrienden had „versmaad, zoodat alles, het verledene en het tegenwoordige, „leidt tot de treurige ontknooping in C aangeduid." Want aan zoodanigen samenhang van denkbeelden mogen de schrijvers onzer Evangeliën gedacht hebben, oorspronkelijk ligt deze niet in deze profetische uitspraak. Dan toch zouden de drie deelen op deze of dergelijke wijze moeten geënuntieerd zijn:

A. Jeruzalem! profeten zochten uw heil:
Gij hebt ze versmaad.
Die tot u werden gezonden, wilden u behouden:
Gij hebt ze gedood.

B. Ook ik — hoe dikwijls heb ik u willen vergaderen,
Gelijk een hen hare kiekens onder hare vleugels:
Maar gij hebt niet gewild.

C. Nu is het te laat. Gij gaat uw verderf te gemoet.

Ik merk hierbij in de tweede plaats op, dat, indien de gegewone opvatting juist ware, wij zeer zeker, althans een enkel woord in den text van Mattheus of Lucas zouden vinden, waaruit blijken kon, dat Jezus zichzelven hier wilde voordoen als den voortzetter van het werk der profeten door hun dood afgebroken. Als de samenhang tusschen A en B deze is: de profeten vroeger tot u gezonden hebt gij gedood; naar mij wilt gij niet luisteren; hoe komt het dan, dat wij niet lezen: ποσάκις καὶ ἐγὼ (of κἀγὼ) ἠθέλησα enz.?

Ik wil trachten de zaak nog duidelijker te maken. Misschien beweert men: „de bijvoeging van κἀγώ was niet noodig; — „want Jezus spreekt niet eerst afzonderlijk van de profeten „om daarna eerst van eigen gezindheid en daden te gewagen; „neen! het ποσάκις ἠθέλησα κ. τ. ἑ. vormt den hoofdzin; het „lot der profeten wordt slechts even aangeroerd in de woorden „ἡ αποκτείνουσα κ. τ. ἑ. waarmede Jeruzalem wordt gequalificeerd." Het is juist deze qualificatie in verband met den grammatischen bouw der phrase, die m. i. het sterkst tegen de gewone opvatting pleit. Waarom spreekt Jezus Jeruzalem aan als degene, die de profeten doodde en steenigde die tot haar gezonden waren? Ik begrijp zulks volkomen als hij die zoo spreekt niet anders heeft te zeggen, dan dit: gij (moordenares uwer weldoeners) zult uw straf niet ontgaan. Maar als Jezus vol is van de gedachte aan zijne, ik zou haast zeggen, moederlijke genegenheid aan Jeruzalem betoond, hoe kan hij, van deze zullende spreken, juist dat van Jeruzalem gaan vermelden, wat haar de liefde, ja de achting van alle vromen onwaardig moest maken? Ja, ik durf beweren, dat, wél bezien, de bedoelde woorden bij Mattheus en Lucas, als eigen woorden van Jezus opgevat, de grootste ongerijmdheid bevatten. Of is het niet de ongerijmdheid zelve, als

Jezus hier zegt: Tot u, Jeruzalem, die u steeds [1]) hebt doen kennen als moordenaresse der Godsgezanten, tot u heb ik, zelf een gezant van God, mij altijd weêr aangetrokken gevoeld; hoe dikwijls heb ik u niet willen koesteren, u als onder mijne vleugelen willen beschermen!

Wil men bij de interpretatie deze ongerijmdheid elimineeren, dan is men verplicht tusschen A en B deze gedachte in te schuiven: „niettegenstaande de treurige ervaringen door de vroegere „Godsmannen ten uwen opzichte gemaakt, heb ik toch hun weg „willen bewandelen, en nogmaals, ja, bij herhaling willen be- „proeven wat hun altoos mislukte.” Aangenomen ook dat deze gedachte niet te ver af ligt om hare verzwijging of overspringing te kunnen verklaren, onmisbaar is in allen gevalle bij deze opvatting een enkel woord (b. v. *κἀγώ*) waardoor de overgang tusschen de twee disparate enuntiaties, althans eenigermate wordt aangeduid. De grammatische bouw van Matt. 23, 37 (Luc. 13, 34) brengt meê, dat wij in de omschrijvende participia het motief moeten zoeken van de verklaring: *ποσάκις ηθέλησα κ. τ. έ.* Vinden wij nu niets van dien aard bij de onderstelling, dat wij met woorden zan Jezus zelf te doen hebben, dan ligt de vraag voor de hand: hoe, indien wij ook hier even als bij het voorafgaande *ἰδού, ἐγὼ αποστέλλω κ. τ. έ.* een godspraak voor ons hadden?

Het zal niet veel moeite kosten, aan te wijzen dat bij deze onderstelling terstond alle bezwaren vervallen.

1°. Is de weeklacht over Jeruzalem op te vatten als woord van God, dan begrijpen wij, waarom hier gebruik werd gemaakt vau een beeld in het O. T. van Gods zorgende liefde voor Israël gebezigd.

Dan vervalt 2°. het bezwaar dat A of B overtollig is en die beiden met C niet tot een goed geheel kunnen worden vereenigd. Immers A en B zijn nu twee leden van éene strofe, naar de regels van het Hebreeuwsche parallelisme aldus te verklaren, dat dezelfde zaak tweemalen op onderscheiden wijzen wordt besproken. Het is God, die in A Jeruzalem verwijt dat zij de door hem gezonden profeten heeft gedood; het is God, die haar dezelfde zaak nog te nadrukkelijker verwijt, door ze voor te stellen als miskenning van de teederste blijken zijner zorgende liefde en schier onuitputtelijke lankmoedigheid. En op A en B

[1]) Dit moet liggen in de participia *ἡ ἀποκτείνουσα* en *λιθοβολοῦσα*.

volgt dan C even gepast als b. v. in 2 Chron. 36, 15 en 16 welke plaats ik hier laat volgen:

A. En Jahve zond tot hen zijne boden;
Van den vroegen morgen af zond hij tot hen.
Want hij wilde zijn volk sparen.
B. Maar zij hoonden de boden Gods,
en verachtten hunne woorden,
en dreven den spot met zijne profeten.
C. Totdat Jahve's gramschap over het volk kwam,
En er geen redden meer mogelijk was.

Dan missen wij 3°. bij *ποσάκις ἠθέλησα* noch *κἀγώ*, noch eenig ander woord daar in A en B beide, God het is, die zich beklaagt over hetgeen Hem, als zender der profeten, door Jeruzalem was aangedaan.

Blijft hier nu ook nog onbeslist, welke wijzigingen de redactie dezer woorden wellicht heeft ondergaan [1]), welke woorden in de oorspronkelijke redactie tot het citaat hebben behoord, welke daarentegen als toepassing moeten aangemerkt worden, door Jezus van die Godspraak op zijn volk en zijn tijd gemaakt, — dit ééne staat nu wel onomstootelijk vast: behelst Matth. 23: 37 en 38 (Luc. 13: 34 en 35*a*) een Godspraak, dan kan daaruit niets worden opgemaakt ten gunste van de historische trouw van het 4[de] Evangelie. Trouwens het zou al zeer vreemd zijn, dat twee der Synoptici een woord van Jezus hadden meêgedeeld, dat met hunne geheele voorstelling van Jezus openbare werkzaamheid (één Galileesche en één Jeruzalemsche periode) in strijd was. Zij zelve (de redactoren van ons 1[ste] en 3[de] Evangelie) hebben zeer zeker bij dat *ποσάκις* niet gedacht aan herhaalde reizen van Jezus naar Jeruzalem ondernomen, met het doel om hare bewoners voor het Godsrijk te winnen. En dat zij hierin volkomen gelijk hadden, meen ik te hebben aan-

---

[1]) Mij dunkt er bestaat groote waarschijnlijkheid, dat die wijzigingen al zeer gering moeten zijn, daar 1°. de text van Mattheus en Lucas hier volkomen overeenstemmen, en 2°. de text van dien aard is, dat er nog genoeg sporen van eene oorspronkelijke Godspraak kunnen worden aangewezen, niettegenstaande (bij Mattheus althans) de geheele rede als eenvoudige uiting van Jezus' persoonlijke overtuiging wordt meêgedeeld.

getoond. Of zij, door Jezus een godspraak in den mond te leggen, half onbewust misschien een eersten stap deden op den weg der Jezus-vergoding? 't Is niet onmogelijk. Zeker is het, dat de synoptische Evangeliën zelve het bewijs kunnen leveren, dat de Jezus der historie niet gewoon was aldus in orakeltaal, als sprake God door hem, zich te doen hooren.

Mijn onderzoek aangaande andere plaatsen bij Mattheus en Lucas, die als citaten uit hetzelfde (of een dergelijk) Sophiaboek eerst recht duidelijk worden, is nog niet ver genoeg gevorderd, om van de voorloopige resultaten, waartoe ik kwam, bij deze gelegenheid reeds gebruik te maken.

A. D. Loman.

GODSDIENSTONDERWIJS.

J. H. Maronier, Verkorte Handleiding bij het godsdienstonderwijs, naar de behoeften van onzen tijd. 1ste en 2de Afdeeling.

——— Uitgebreide handleiding bij het godsdienstonderwijs naar de behoeften van onzen tijd. 1e Afd. 3 gedeelten. en 2e Afd.

Ed. Langhans, Die heilige Schrift. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht an höhern Lehranstalten. Bern 1866.

C. Schwarz, Grundrisz der Christl. Lehre. Ein Leitfaden für den Religionsunterricht in Schule und Kirche. Gotha E. F. Thienemann 1866.

G. Collins, Kort begrip der Bijbelsche Geschiedenis, vertaald door J. W. G. van Maanen. Arnhem 1866.

——— Leiddraad tot het godsdienstig onderwijs, vertaald door J. W. G. van Maanen. Arnhem 1867.

Dr. J. C. Matthes, De nieuwe Richting. Een leesboek voor de gemeente van dezen tijd, tweede herziene druk. Groningen 1867.

——— Vragenboek ten gebruike bij het Leesboek: de nieuwe Richting. — Handleiding ten dienste van Catechisatiën. Groningen 1867.

Te midden van den strijd over het recht der modernen, om als voorgangers in de christelijk-hervormde kerk werkzaam te blijven, — een strijd die nog altijd door velen voor onbeslist wordt gehouden, — is het een verblijdend verschijnsel, dat vele modernen met hart en ziel zich toeleggen op de verbetering van het godsdienstonderwijs. Wie zich neerzet om een hand-

boek voor de catechisatie te schrijven, moet zich ten volle bewust zijn, dat hij een roeping in de christelijke gemeente heeft te vervullen. Het moet bij hem vaststaan, dat zijne inzichten in de godsdienst hem niet onbekwaam maken, om aan de godsdienstige behoeften van het thans levend christengeslacht te voldoen. Er is meer heil te verwachten van zulke pogingen, om aan de nieuwe denkwijze ingang te verschaffen bij het volk, dan van het eindeloos behandelen der vraag of de moderne verplicht is zijne plaats in de kerk voor een ander in te ruimen. Het meest afdoend antwoord op die vraag wordt welligt gegeven door een leerboek, waarin de moderne beginselen zonder voorbehoud zijn toegepast en dat geschikt blijkt te zijn om gezonde vroomheid bij de gemeente aan te kweeken. Door de practijk wordt menige quaestie opgelost, die door een zuiver theoretische behandeling niet tot een beslissend einde schijnt gebracht te kunnen worden.

Dat er dringend behoefte bestaat aan hervorming van het godsdienstonderwijs, zal wel voor niemand bewijs behoeven. Om het eenigermate op de hoogte van den tijd te brengen, is nog haast alles te doen. Nagenoeg al die hulpmiddelen en maatregelen, waaraan bij de regeling van het gewoon onderwijs groote waarde wordt gehecht, ontbreken bij het godsdienstonderwijs. Geschikte lokalen, van schoolbanken en kaarten voorzien, bestaan op de meeste plaatsen niet. De predikant moet zelf zien, waar en hoe hij zijn discipelen ontvangen zal. Toezicht op het onderwijs is er niet. Het synodaal reglement spreekt slechts van toezicht over catechiseermeesters en in vacante gemeenten. Verdeeling van vakken, waarin onderwijs wordt gegeven, heeft, zoover ik weet, nergens plaats. Men schijnt er in onze kerk nog niet aan gedacht te hebben, om onderscheid te maken tusschen lager en middelbaar onderwijs. Dezelfde predikant heeft jonge kinderen en bejaarden, die niet kunnen lezen, zoowel als zeer ontwikkelden en beschaafden onder zijn leerlingen. Alsof de man, die de bekwaamheid heeft om tot en voor het volk te spreken, daarom ook de geschiktheid zou hebben, om zuiver wetenschappelijk onderwijs te geven, zooals de jongelingen uit den beschaafden stand het behoeven. Daarenboven lijdt de catechisatie door het vooroordeel, dat bij een groot deel der gemeenteleden tegen haar bestaat. Voor het verzamelen der kennis, die onmiddellijk voor het maatschappelijk leven noodig is, is er tijd te vinden. Het godsdienstonderwijs moet zich tevre-

den stellen met één uur in de week, dat met moeite aan al de lessen wordt ontwoekerd. Velen schijnen van oordeel, dat de catechisatie met minder schade gemist kan worden, dan een muziek- of dansles.

Een herziening van het synodaal reglement op het godsdienstonderwijs zou misschien het grootste deel dier bezwaren kunnen opheffen. Toch acht ik het bedenkelijk op de invoering van zulk een reglement te wachten. Het is beter, dat de predikanten zelve, gebruik makende van de hun verleende vrijheid, het onderwijs inrichten, zooals zij begrijpen dat het wezen moet, om weêr een macht in de gemeente te worden.

Hoe zal die inrichting moeten zijn? Van het hoogste belang acht ik de onderscheiding tusschen *lager* en *middelbaar godsdienstonderwijs*, daareven door mij genoemd. Ook hier is het bene distinguere het onmisbaar vereischte tot het bene docere.

Het doel van het onderwijs is niet hetzelfde, als gij jonge kinderen of verstandelijk onontwikkelden voor u hebt, en als uwe leerlingen een beschaafde opleiding hebben genoten.

In het eerste geval moet het onderwijs vóór alles dienen, om *de godsdienst van het hart aan te kweeken, en de wijze te doen kennen, waarop die godsdienst in onze tegenwoordige maatschappij zich heeft te openbaren;* — in het tweede is het bestemd, *om den mensch als godsdienstig wezen te doen begrijpen*; het moet de godsdienst, dat gewichtig verschijnsel in het leven der menschheid, in haar oorsprong, haar ontwikkelingsgang, haar wezen, haar recht van bestaan verklaren.

Het eerste onderwijs, — bij gebrek aan beteren naam heet ik het *lager onderwijs* — is berekend op de vorming van het hart en oefening in de praktijk der goddienst. Het tweede is wetenschappelijk van aard, en strekt vooral tot vermeerdering van kennis.

Het eerste is de gewenschte voorbereiding tot het afleggen der geloofsbelijdenis. Het tweede staat met die plegtigheid in geen onmiddelijken samenhang, en behoeft dan ook niet te worden geëindigd, als de jonge mensch lidmaat der kerk is geworden. Zal toch de geloofsbelijdenis haar beteekenis behouden, dan mag zij niet ontaarden in een examen, naar de meerdere of mindere bedrevenheid van den candidaat in kerkgeschiedenis en dogmatiek, zij moet blijven een openlijke betuiging van geloof, een zedelijke daad.

Laat mij in enkele trekken de twee soorten van onderwijs beschrijven, zooals ik meen, dat zij behooren te zijn.

1°. Het lager onderwijs. Als discipelen stel ik mij voor kinderen uit de verschillende standen, of meer bejaarden, die geen andere opleiding hebben genoten dan die op de dorpschool of de stadsschool voor gewoon lager onderwijs wordt verkregen. De catechisatie is bestemd hen godsdienstig te maken. Daaruit volgt, dat de wijze, waarop gij uw onderwijs inricht, geheel afhangt van uw beschouwing der psychologische ontwikkeling van den mensch. Het is speculeeren op het toeval, als gij een heilzamen invloed wilt oefenen, zonder vooraf de wetten onderzocht te hebben, waaraan de ontwikkeling van het individu gehoorzaamt. Wie *godsdienstige* ontwikkeling wil bevorderen, zal de wording moeten hebben nagespoord van die heilige aandoening en dien verheven zin, die met den naam godsdienst worden aangeduid. Twee beschouwingen staan tegenover elkaâr. Volgens de eene is er geen waarachtige godsdienst van het hart mogelijk, dan die ontspruit uit de erkenning van eenige waarheden door God, langs buitengewonen weg, aan de zoekende menschheid geopenbaard. Hetzij de inhoud van den ganschen bijbel, of slechts de prediking en het verlossend werk van Jezus, dan wel het eene leerstuk van Gods Vaderliefde als zulk een openbaring wordt beschouwd, wier erkenning de onmisbare grondslag is van het godsdienstig leven, het beginsel blijft hetzelfde: de mensch moet iets gelooven, om godsdienstig te kunnen zijn. — Naar de tweede opvatting is het erkennen van eenige waarheden niet het eerste. Zij stelt dat in elk mensch de vatbaarheid voor een geestelijk leven sluimert, dat hem het vermogen eigen is, om zich boven het eindige tot het oneindige, boven het aangename tot het goede te verheffen. Dat vermogen moet als elke menschelijke gave ontwikkeld worden, ja, dat vermogen meer dan eenig ander, daar het door de zinnelijkheid wordt onderdrukt. Niet iets geheel nieuws moet den mensch worden bijgebracht, maar het hoogere in hem moet tot zijn recht komen. Eene bekendmaking van deze of gene waarheid is daartoe niet in staat. Het geschiedt alleen door opwekking van het gevoel, voor een indruk op het hart gemaakt. Is de liefde van het hart voor een ideaal opgewekt, dan is de godsdienstige ontwikkeling verzekerd. Dan ook is de weg tot het bezit der godsdienstwaarheid gebaand. Zij behoeft niet van buiten te worden aangebracht. Het oog is geopend, nu wordt God gezien. Het oor is ontsloten, nu wordt Gods stem gehoord.

De voet is versterkt, nu wordt de weg Gods betreden. Naar deze beschouwing wordt de spreuk: gij moet de waarheid gelooven om godsdienstig te zijn, aldus omgezet: gij moet godsdienstig zijn, om de waarheid te kunnen gelooven.

De voorstanders van het laatstgenoemde gevoelen, — en tot hen behooren de modernen, — vinden in hunne beschouwing van de ontwikkelingswet van het godsdienstig leven, eene aanwijzing, hoe zij hun onderwijs hebben in te richten. Zij ontveinzen zich niet, dat de huiselijke opvoeding, meer dan de catechisatie in staat is, om de harten godsdienstig te stemmen; zoodat, waar de eerste te wenschen overlaat, geen onderwijs dat gemis geheel kan vergoeden. Toch gevoelen zij zich sterk, om ook de catechesatie dienstbaar te maken aan het groote doel, dat bereikt moet worden.

Daartoe zal hun onderwijs aan kinderen en onontwikkelden voor het grootste deel bestaan in het schetsen van tafereelen, die het zedelijk-godsdienstig gevoel kunnen opwekken. Het godsdienstig leven willen zij in zijn bekoorlijkheid en rijkdom doen zien, overtuigd dat daardoor het hart zal worden aangetrokken, dat het liefde zal verkrijgen voor die hoogere wereld, die de godsdienst ontsluit. Een deel der bijbelsche verhalen blijft van onschatbare waarde voor het maken van zulk een heilzamen indruk. Zij trekken door inhoud en vorm ook het eenvoudigst gemoed aan. Het behoeft echter nauwelijks gezegd te worden, dat er veel tact vereischt wordt bij het gebruiken van de bijbelsche stof voor dat doel. Zeer licht wordt met den godsdienstigen indruk tevens een scheeve beschouwing van de geschiedenis aan den leerling gegeven. Hij wordt door het onderwijs in een denkbeeldige wereld verplaatst, die grootelijks verschilt van de omgeving, waarin hij later handelend heeft op te treden. Te weinig, meen ik, wordt dit bezwaar bedacht. Toch is in het volksleven menig voorbeeld te vinden van den nadeeligen invloed, door onhandig onderwijs in de bijbelsche geschiedenis, op de practijk des levens geoefend. De ontzettende macht van het vooroordeel waaraan elke hervorming, ook op maatschappelijk gebied, het hoofd heeft te bieden, is een waarschuwend teeken. — Het komt mij voor, dat, bij den tegenwoordigen stand der kennis van het oude Israël, het noodzakelijk is, om bij het onderwijs aan onontwikkelden de poging om werkelijke geschiedenis te verhalen, te laten varen, en den naam van

Bijbelsche geschiedenis te verwisselen voor den meer bescheiden titel van Zedelijk-godsdienstige verhalen. Vooral op den rooster van werkzaamheden van de openbare school schijnt mij die verandering van naam onmisbaar. Ik ontken niet, dat, als wij nauwkeurig de werkelijke geschiedenis van Israëls ontwikkeling kenden, de mededeeling der lotgevallen van dat uitnemende volk, geschikt zou zijn, om aan de harten een godsdienstigen indruk te geven. De werkelijkheid is daartoe zeker meer bekwaam dan de dichtende sage. Maar bij den tegenwoordigen stand der zaken valt er aan die indrukmakende beschrijving der werkelijkheid niet te denken. De kinderen zelve hebben den bijbel in handen. Gij kunt hun uwe voorstelling van de geschiedenis niet aan het verstand brengen, zonder critiek te oefenen op de bijbelsche verhalen; en de critiek, hoeveel weldaden zij aanbrengt, is zeker niet het geschikte middel om het hart voor godsdienstige indrukken vatbaar te maken, allerminst het kinderhart.

In bovenstaande beschouwing ligt reeds mijn oordeel opgesloten over het 1ste stuk van *Maronier's verkorte Handleiding bij het Godsdienstonderwijs*, — het eenige der bovengenoemde werken en werkjes, dat bepaald met het oog op het onderwijs aan onontwikkelden is geschreven. Ontwijfelbaar munt die handlieding door duidelijkheid en beknoptheid uit. Ook ontwijkt zij menige onzuivere voorstelling, die in andere vraagboekjes wordt gegeven. Wat ik desniettegenstaande tegen haar heb, is, dat zij te veel een leerboek van *geschiedenis* wil zijn. De bijbelsche verhalen worden in hun samenhang gegeven. Het geheel moet den indruk maken dat de lotgevallen van Israël naar waarheid worden voorgesteld. Toch zal de schrijver zelf mij aanstonds toegeven, dat in zijn boekje menig verhaal is opgenomen, dat een gewrocht der dichtende sage is. Ik kan niet inzien, waarom het noodig is, het geheugen der kinderen te belasten met verhalen, die voor het wetenschappenlijk onderzoek van Israëls geschiedenis groote waarde hebben, maar ongeschikt zijn, om het jeugdig hart voor gezonde godsdienst te winnen. Zou dit laatste doel wel eenigszins bereikt kunnen worden door de geschiedenis der richteren, of het vluchtig overzicht van Israëls lotgevallen na de ballingschap (Hoofdst. VI) of de nog meer beknopte schets van de geschiedenis der christelijke kerk in het laatste hoofdstuk? Liever dan den draad der geschiedenis vast te houden had de schrijver het beeld van enkele uitnemende

mannen uit ouden en nieuwen tijd moeten schetsen. De indruk van zijn onderwijs zou aan diepte en frischheid hebben gewonnen, en geen enkele voorstelling behoefde het kind te worden ingeprent, die het bij verdere ontwikkeling, terstond weêr zal moeten wijzigen.

Het is, dunkt mij, uitnemend gezien, dat Maronier aan het onderwijs van Jezus ook reeds in dit boekje voor eerstbeginnenden, de voornaamste plaats heeft ingeruimd. De leerling die het 9e en 10e hoofdstuk goed heeft hooren ontwikkelen, is daardoor ingeleid in de voornaamste gedachten van Jezus. Zeker het meest krachtige middel om hoofd en hart voor de godsdienst te ontsluiten. Ik zou den schrijver wel in bedenking willen geven, of niet de uitvoerige behandeling van Jezus' woorden de geloofsleer zou kunnen vervangen, die aan de zoogenaamde bijbelsche geschiedenis pleegt te worden toegevoegd, en aan wier uiteenzetting het 2de stukje der handleiding is gewijd? De schrijver heeft blijkbaar gevoeld dat een streng dogmatische ontwikkeling in een vraagboek voor onontwikkelden misplaatst is. Hij heeft er zich op toegelegd om de geloofswaarheden op een bevattelijke, stichtelijke wijze voor te stellen. Maar hem zelf kan het niet ontgaan zijn, dat het gevaar om in herhaling te vervallen van hetgeen reeds in het eerste stukje over het onderwijs van Jezus is gezegd, niet is te ontwijken. Ook vermoed ik, dat slechts accommodatie aan de heerschende gewoonte hem er toe gebracht heeft om zich bij elke vraag op het een of ander Bijbelwoord te beroepen; allerminst is het zijne bedoeling daardoor zijne discipelen in het oude geloof te bevestigen, dat de bijbel, waar ook opgeslagen, een soort van orakelboek is, bestemd om op elke vraag naar het bovenzinnelijke, het antwoord te geven. Vergis ik mij, of zou werkelijk eene uitvoerige bespreking van Jezus' woorden al de voordeelen aanbieden, die van een verkorte Theologia biblica, als de handleiding nu bevat, te wachten zijn, en te gelijk het misverstand waartoe nu zoo licht aanleiding bestaat, voorkomen? De woorden van Jezus voor zooverre wij die kennen, zijn volledig genoeg, om ons gelegenheid te geven tot het bespreken van al de hoofdpunten der geloofsleer. Hun vorm is daarbij uitnemend, ook voor onontwikkelden, geschikt. Die puntigheid van dictie, die kernachtige kortheid doet de uitgesproken waarheid gevoelen al is zij nog niet volkomen begrepen. Er is haast geen woord van Jezus, of het

kan tot een spreekwoord worden en in zulke spreuken pleegt het volk het liefst zijn wijsheid te bewaren.

Het eenige, wat bij deze wijze van behandeling verloren zou gaan, is de stelmatige rangschikking van de voorgedragen waarheden. Maar wie het volk kent, zal dat gemis niet zwaar betreuren. In den regel begrijpt de onontwikkelde niets van den logischen bouw van het stelsel. Wie er desniettegenstaande iets van onthoudt, hij gaat voor de vormen ijveren en bekommert zich om den inhoud niet. Aan het dogmatisme ten prooi, vermeerdert bij het getal der onchristelijke christenen.

Nog ééne opmerking. Aan de beide laatste hoofdst. uit de Handleiding (de Protestantsche kerk. Het Christendom en de Maatschappij), zoude ik gaarne grooter uitbreiding hebben gegeven. Overeenkomstig het voorgedragen plan, is het lager godsdienstonderwijs niet uitsluitend bestemd om de godsdienst van het hart aan te kweeken, het moet tevens de wijze, waarop de godsdienst in de tegenwoordige maatschappij zich heeft te openbaren, doen kennen. Ik hecht groot gewicht vooral aan dit deel van het onderwijs. Het volk, dat aanvankelijk den geest van Jezus in zich heeft opgenomen, moet zich te huis gaan gevoelen in den tijd, waarin het leeft. Het moet genezen worden van de algemeene dwaling, dat godsdienst en dagelijksch leven als twee zaken, die niets met elkaar gemeen hebben, te beschouwen zijn. Hoogst belangrijke onderwerpen komen hier ter sprake. Ik heb ze slechts te noemen, om ieder te doen gevoelen, van hoe groote beteekenis zij voor het volksleven zijn. Godsdienst en huisgezin. Godsdienst en het maatschappelijk leven (verschil van standen, school, vaccine, stoffelijke welvaart). Godsdienst en kerk (verhouding tot de Roomschen, tot de verschillende partijen in de Protestantsche kerk. Het kerkgaan, de feestdagen, doop en avondmaal, het bijbellezen, als middelen om de godsdienst te bevorden.) Voor zulke onderwerpen is er op belangstelling ook van onontwikkelden te rekenen Niemand kan weerstand bieden aan le charme de la réalité.

Moest ik eene nieuwe editie bezorgen van Maroniers Handleiding, ik zou aan de ontwikkeling van Jezus' onderwijs in het 1ste stukje grootere uitbreiding geven, zoodat een opzettelijke behandeling der geloofsleer onnoodig werd; en in het 2de stukje uitsluitend spreken over het verband van godsdienst en leven.

Maar variis modis bene fit. De heer Maronier vergeve mij

dat ik zijn werk gebruikt heb als eene aanleiding, om mijne opvatting van het godsdienstonderwijs aan onontwikkelden uit een te zetten. Ik vrees niet dat hij mij ook maar één oogenblik de bedoeling zal toedichten, om de verdiensten van hetgeen hij geleverd heeft te verkleinen.

C. Schwarz biedt mij in zijn *Grundrisz der Christl. Lehre* een geschikte aanleiding om den overgang te maken tot de bespreking van hetgeen ik Middelbaar onderwijs heb genoemd. Zijn boek is, luidens de voorrede, voor de volksschool geschreven, maar hij zelf verklaart dat het alleen voor de drie laatste schooljaren bestemd is. Duitsche kinderen zijn misschien in bevattelijkheid de Hollandsche vooruit, — ik vrees anders dat de philosophische terminologie hier en daar hun begrip te boven gaat. Of wat zal een jongen van 12, 13 jaar maken van deze indeeling der eigenschappen Gods: Die Eigenschaften des Seins, des Wissens, en des Wollens?

De handleiding van Schwarz is van top tot teen bijbelsch. Bij elke stelling wordt een serie teksten aangevoerd. Het maakt wel een eenigszins zonderlingen indruk, als wij daar citaten uit de evangeliën, uit Mozes, uit de apocryphen zoo broederlijk naast elkâar zien staan. Het wil mij niet recht helder worden, waartoe al die aanhalingen dienen. Eene onware stelling wordt niet waar, omdat er eenige teksten onder geplaatst kunnen worden. Eene, die waar, is houdt niet op het te zijn, al is er geen enkel woord in den Bijbel te vinden, waarin juist hetzelfde wordt geleerd. Schwartz zal niet beweren, dat het aanhalen van citaten is, hetgeen hij noemt: den Religionsunterricht zu den frisschen Quellen des Christenthums zurückführen.

De greep is gelukkig, om bij de beschrijving van het Christendom uit te gaan van het begrip *Godsrijk*. Jezus zelf heeft dien vorm voor zijne gedachten gekozen. Eerst wordt gehandeld over „der Herr des Reiches, Gott.” Bij al het goede, in deze afdeeling vervat, mag het met recht verbazend heeten, dat de 10 geboden worden omschreven ten einde „Gott als heiligen Gesetzgeber der Welt” te doen kennen. De christelijke zedeleer, — want om *christelijke* leer is het den schrijver te doen, — wordt gebouwd op de wetten van Sinaï. O macht der traditie! Van een man als Schwarz was een meer rationeele opvatting te verwachten. Hoeveel voortreffelijks de Dekaloog ook bevatte, het is toch niet veel anders dan woordenspel, als hij door toe-

voeging van eenige teksten uit het N. V. tot een compendium van christelijke moraal wordt gemaakt. Of er worden aan den wetgever gedachten toegekend, die zeker nooit bij hem zijn opgekomen, òf, worden de woorden in hun waren zin genomen, dan blijft de moraal beneden haar epitheton christelijk. De bloote tegenstelling tusschen wet en evangelie had den schrijver voor dezen misslag moeten bewaren.

De tweede afdeeling is getiteld: „der Bürger des Reiches, der Mensch.” De derde „der Stifter des Reiches, Christus.” De vierde: „die Verwirklichung des Reiches, die Kirche.” — De derde afdeeling schijnt mij toe het best geslaagd te zijn. Na eene beknopte ontwikkeling van de Joodsche Messias-verwachting en haar vervulling in Jezus, na een korte beschrijving van zijn persoon, wordt uitvoerig en duidelijk over de leer van Jezus gesproken. De belangrijkste woorden van Jezus uit de drie eerste evangeliën zijn in dezen Abschnitt samengevat. Ook de laatste afdeeling bevat veel voortreffelijks. Jammer echter dat ook zij, even als het geheele boek, hier en daar iets nevelachtigs verkrijgt door het gebruik van termen, die voor den moderne geen goeden zin meer hebben. Het gaat toch niet aan, om van doop en avondmaal te blijven spreken als *„die Sacramente*, heilige, *von Jesu selbst eingesetzte* Handlungen, in denen unter sichtbaren Zeichen und begleitenden Wort die Segnungen des Christenthums dargestellt und den Gläubigen *dargeboten* werden.” Evenmin is het misverstand te ontgaan, als van het geloof aan eeuwig leven gezegd wordt, dat het behalve op vele andere steunsels „sich gründet.... auf die Auferstehung Jesu, als des Erstgeborenen unter vielen Brüdern,” of, om nog iets te noemen, als van het göttliches Gericht wordt verzekerd, „es folgt auf den Tod, scheidet gut und böse, Seligkeit und Unseligkeit, offenbart das innerste Herz und gibt einem Jeden, nach dem er gehandelt hat.”

De methode om zulke uitdrukkingen te bezigen waaraan de moderne des noods een gezonden zin *kan* hechten, maar die door hoorder of lezer zeker in andere beteekenis zullen worden opgevat, acht ik bepaald verwerpelijk. Die halfheid van woorden mag de ergernis voorkomen, maar het geschiedt ten koste der waarheid.

Eene vertaling van Schwarz's Leitfaden zou ik niet durven aanbevelen. Wij hebben in onze eigen taal te veel goeds op catechetisch gebied, dan dat zulk een vertolking met het geijkte:

„dit boek voldoet aan een bestaande behoefte," zou kunnen worden geintroduceerd.

2. Middelbaar onderwijs. -- Het karakter van dit onderwijs, in onderscheiding van de gewone catechisatie, heb ik reeds aangegeven. Als elk wetenschappelijk onderwijs wil het de kennis vermeerderen, en wel de kennis van den mensch *als godsdienstig wezen*. De openbaringsvormen der godsdienst bij verschillende volken en in verschillende tijden moeten bestudeerd worden, opdat daaruit worde opgemaakt wat het wezen der godsdienst is, aan welke wetten hare ontwikkeling gehoorzaamt, en welke godsdienstvormen bij de tegenwoordige kennis der natuur en van het menschelijk hart, voor het meest zuiver zijn te houden. Het ligt in den aard der zaak, dat eene beschaafde opvoeding ondersteld wordt bij hen, die dezen cursus zullen volgen. Als type van den leerling, met wien men dit onderwijs zou kunnen aanvangen rekend, stel ik mij voor jonge lieden in de twee hoogste klassen der hoogere Burger- of Latijnsche scholen.

Het onderwijs is deels historisch, deels wijsgeerig.

Het *historisch deel* beschrijft in groote trekken de godsdiensten der oudheid; die der Heidenen, evenzeer als die van Israël. Er is toch op modern standpunt geen reden, om de zoogenaamde Heidenwereld van het onderzoek buiten te sluiten. Daar, niet minder dan onder Israël, heeft het godsdienstig leven zich in zijn eigenaardigheid geopenbaard. En Israëls godsdienst blijft grootendeels een onverklaard verschijnsel, zoolang het oog niet gericht wordt op den toestand der volken, met wie Jakobs nakomelingen in aanraking zijn geweest. Ook bij de behandeling van de christelijke wereld kan het onderzoek naar de Godsvereering der buiten-christelijke volken niet achterwege blijven. Het oude geloof der Germanen moet gekend worden, zult gij den vorm begrijpen, dien het Christendom bij de Noordsche volken aanneemt. Toch ligt het in den aard der zaak, dat de godsdienstgeschiedenis der laatste 18 eeuwen voor verreweg het grootste deel geschiedenis van het Christendom is.

Het is met schroom, dat ik den omvang van dit deel van het onderwijs beschrijf. De vraag: wie is tot deze dingen bekwaam? doet mij haast de pen nederleggen. Het gaat ons met betrekking tot de godsdiensten der volken, als het Israël ging, toen het de grenzen van Kanaän had bereikt. Aller wensch gaat uit naar het beloofde land, maar wie zal het betreden

Enkele verspieders brengen ons verleidelijke proeven, van wat daar te vinden is. Van Ganges en Nijl, van de Germaansche wouden, en het Perzisch gebied wordt ons verhaald, wat de hoogste belangstelling gaande maakt. Maar te gelijk hooren wij van de schier onoverkomelijke bezwaren, aan de verovering van het land verbonden.

Hoe het zij, — de eisch moet gesteld worden, dat bij degelijk godsdienstonderwijs, het grootste deel der oudheid niet worde geignoreerd. En al zijn wij niet in staat dat onderwijs reeds zoo te geven, als wij zelve zouden wenschen, — bij ernstige studie kan er toch reeds iets gedaan worden. Aan handboeken ontbreekt het niet geheel. Voor de ware classificatie der godsdiensten is wellicht de tijd nog niet gekomen, maar eenige kennis van de afzonderlijke godsdiensten kunnen wij ons toch verwerven door de geschriften van hen, die aan haar onderzoek hun leven hebben gewijd.

Verblijdend acht ik het verschijnsel, dat in de nieuwere handboeken voor godsdienstwetenschap, de godsdienst der volken een plaats begint te vinden. Dr. Reville is voorgegaan. Maronier is gevolgd in het eerste gedeelte zijner uitgebreide handeling. Wij zijn hun dankbaar voor den ruimen blik, dien zij ons leerden op den omvang van het godsdienstonderwijs te werpen. Wel zou ik gewenscht hebben, dat zij bij de behandeling van deze stof tot grooter uitvoerigheid waren afgedaald. Hoe minder het onderwerp bekend is, des te minder kan men met de opgave van enkele namen en gebruiken volstaan. Wie er zich van overtuigen wil, dat te groote kortheid dikwijls leidt tot scheeve en onware voorstellingen, hij vergelijke bijv. hetgeen Maronier (t. a. p. p. 9) van het Brahmanisme schrijft, met hetgeen Max Duncker, in zijn voortreffelijke Geschichte des Alterthums (II 1—267) of Benfey in het Art. Indiën uit Ersch en Gruber's Encyclopädie over de geschiedenis dier godsdienst der Indiers meêdeelen. Bij enkele opgaven van Maroniers beschrijving der Heidensche godsdiensten zou ik een vraagteeken willen plaatsen, maar het is hier de plaats niet om die zaken in bijzonderheden te bespreken — liever onderwerp ik aan zijn oordeel, de gedachte, om bij den tegenwoordigen stand van dit gedeelte der godsdienstwetenschap, een andere orde aan te nemen bij de beschrijving van de godsdiensten der Heidenen. Liever dan ze allen te zaâm te vatten in één hoofdstuk, op ge-

vaar af dat de lezer die bladzijden, vol van vreemde namen zal overslaan, zou ik de geschiedenis eerst der Israëlitische, daarna der Christelijke godsdienst tot leiddraad nemen, en over de Heidensche volken spreken, als zij met Israël in aanraking komen, of het Christendom tot hen doordringt. De voorgedragen stof verliest daardoor haar fragmentarisch karakter, en het is te verwachten, dat de leerling grooter belang zal stellen in de hem vreemde Heidensche godsdiensten, nu hij ziet, dat ook zij schakels zijn in dien langen keten dien hij tracht te volgen, dan wanneer zij hem worden voorgesteld, als onsamenhangende deelen, waarvan er al licht een wordt vergeten. De godsdiensten van Egypte, der Kanaäniten, van Assyrië, van Perzië vinden als van zelf hare plaats in de geschiedenis van Israël. Na het verhaal van Jezus' optreden, zou een overzicht moeten gegeven worden van de wereld, waarin het Christendom optreedt. Niet statistisch, maar historisch. Zoo is hier de gelegenheid om van Indiërs, Grieken en Romeinen te spreken. Begint het Christendom zich onder Kelten, Germanen en Scandinaviërs te vestigen, dan worde over hen gehandeld. De geschiedenis der 7e eeuw geeft als van zelf gelegenheid om op het Mahomedanisme de aandacht te vestigen. De Christelijke zending eindelijk vergunt telkens een blik op een nieuw gedeelte van het onafzienbaar gebied.

Wetènschappelijke waarde heeft die indeeling niet, maar voor de practijk is zij misschien niet geheel te verwerpen. Zijn eens de verschillende godsdienstvormen den leerling bekend geworden, dan kan daarna een poging worden gewaagd om ze langs wetenschappelijke methode te classificeeren.

Aan Israëls godsdienstige ontwikkeling wordt natuurlijk grooter plaats in elk leerboek gegeven dan aan die der Heidenen.

Veel studie en inspanning worden vereischt om een getrouw beeld van Israëls godsdienst te ontwerpen. Nu de kritiek over den ouderdom en de historische waarde der oud-Testamentische boeken uitspraak heeft gedaan, nu de eigenaardigheid der Israëlitische historiographie ontdekt is, is de oude, nog door de meesten gevolgde methode, om de verhalen der verschillende boeken eenvoudig aan elkaar te voegen, voor goed geoordeeld. Noch van de uitwendige lotgevallen van Israël, noch van de ontwikkeling zijner godsdienst, wordt door die methode een ware voorstelling gegeven. Het verhaal dier uitwendige lotgeval-

len bekleedt natuurlijk slechts een ondergeschikte plaats bij het godsdienstonderwijs. Het maakt een deel uit van de algemeene geschiedenis en behoort slechts in zooverre tot die der godsdienst als de uitwendige gebeurtenissen de aanleiding worden tot een wending van het godsdienstig leven, tot het scheppen van nieuwe vormen, waarin zich dat leven openbaart. Was die Religion und ihr nach das Volk von Stufe zu Stufe aufwärts führt, — zegt Langhans in zijn uitnemende Leitfaden, p. 65, — ist die höhere geistige Macht der Geschichte. Geschichtliche Thatsachen sind es, erfreuliche oder leidensvolle Schicksale, Konflikte mit andern Völkern, welche dem Einen Volke neue religiöse Ziele stecken und sein höheres Selbst zur Entfaltung bringen. Om die „Entfaltung" is het ons, uit den aard der zaak bij het godsdienstonderwijs te doen. Zullen wij ons van haar eene niet geheel verkeerde voorstelling vormen, dan moeten twee zaken scherp worden onderscheiden. Het ideaal, dat de uitnemendsten onder het volk zich van de godsdienst scheppen, — en de godsdienst zooals die werkelijk bij het volk bestond. Het eerste spreekt zich uit in al de boeken des O. T. in de liederen en in de taal der profeten, ook en niet het minst in de zoogenaamde geschiedkundige boeken. Juist in de wijze, waarop het verleden des volks beschouwd wordt, in het ongunstig oordeel over oude gebruiken geveld, in den hoogen lof aan bepaalde personen toegezwaaid, ook in de pragmatische rangschikking der gebeurtenissen en de opzettelijke reconstructie der geschiedenis, waarvan meer dan één voorbeeld is aan te wijzen, openbaren de schrijvers, naar welk ideaal zij meenen, dat Israël streven moet, tot welk doel het in werkelijkheid door Jehova wordt geleid. Langhans heeft het voortreffelijk aangewezen, p. 52—54. Hij zegt naar waarheid, sprekende van de geschiedkundige boeken des O. T. wir lernen weniger das Object der hebräischen Geschichtschreibung als vielmehr das Subject, den erzählenden Volksgeist kennen (p. 55). Naast die ideale godsdienst, die het O. T. ons in hare ontwikkeling kennen doet, moet ook de godsdienst, die werkelijk in het volksleven bestond, worden nagegaan. Hier doet een geheel ander tooneel zich aan ons voor. Gelukt het ons uit enkele aanwijzingen der profeten, uit de geschiedkundige herinneringen, die in de historische boeken bewaard zijn gebleven, een beeld van het volksleven te ontwerpen, dan treedt het onmeetlijk verschil dat tusschen het volk en zijn groote mannen

heeft bestaan, eerst recht aan het licht; en de geheele ontwikkelingsgeschiedenis van Israël, met hare licht- en schaduwpartijen, vertoont zich aan ons oog, als het eeuwen lang voortgezet streven, — bewust en onbewust, — om zich tot de groote gedachten der godsmannen te verheffen, om het uitgesproken ideaal tot werkelijkheid te brengen. Dat streven in de verschillende perioden der geschiedenis te doen opmerken, moet de hoofdzaak bij dit gedeelte van het onderwijs zijn. De indeeling der uitgebreide stof in verschillende tijdvakken hangt natuurlijk af van de eigenaardige beschouwing van den docent; maar ik meen, dat, hoe de indeeling ook verder uitvalle, de hervorming onder koning Josia, als een grens beschouwd moet worden. Die gebeurtenis toch is een keerpunt in de geschiedenis van het nationale streven. De groote profetische gedachte heeft zich een plaats in het volksleven veroverd. Zij wordt neergelegd in een wetboek, dat de godsdienst van het volk regelt. Zij is algemeen eigendom geworden. Een periode van Israëls geschiedenis is gesloten. Daarna vertoont die geschiedenis een ander karakter. De verdere ontwikkeling van het volk wordt bevorderd door de aanraking met vreemde natiën; van buiten af worden nieuwe gedachten opgenomen. Het beginsel van Israëls godsdienst schijnt zijn laatste woord te hebben gesproken. De strijdvragen, die het volk in partijen verdeelen, betreffen niet langer de waarde of onwaarde van dat beginsel. Zijn besliste waarde staat vast: het is nog maar alleen de vraag, in hoeverre het de vereeniging met de uitheemsche beschaving toelaat.

Den gang, dien het onderwijs in de geschiedenis van Israëls godsdienst volgen moet, heb ik in korte trekken geschetst ten einde een maatstaf te hebben, bij de beoordeeling van dit gedeelte der aan het hoofd dezes genoemde werken.

Reeds sprak ik mijn ingenomenheid met Langhans' Leitfaden uit. Het is een zeer verdienstelijk boek, helder en verstaanbaar, vol belangrijke opmerkingen, en blijken van degelijke kennis. Ons Nederlandsch publiek mag zich verblijden, dat het werk in zijn taal is overgezet. Het ongewone verschijnsel, dat twee predikanten, (de HH. v. Anrooy van Kampen en Berlage van Amsterdam), te gelijk een vertaling van hetzelfde boek in het licht gaven, moge een voorteeken zijn van de buitengewone belangstelling, waarmede Langhans' geschrift in Nederland wordt ontvangen. Het boek bevat eigenlijk niet eene geschiedenis der Israëlitische godsdienst,

De titel (die heilige Schrift) wijst een anderen inhoud aan. Slechts een gering aantal bladzijden (66—83) handelt bepaald over de godsdienst van het O. T. en in die weinige bladzijden is veel voortreffelijks bijeengebracht. Maar het voorafgaande bevat de onmisbare bouwstoffen voor eene meer volledige geschiedenis. Na het algemeen karakter van het O. T. behandeld te hebben, bespreekt de schrijver de afzonderlijke boeken des O. T. en wel in deze goed geschikte opeenvolging: die Poesie des A. T. Der Prophetismus des A. T. Die Geschichtschreibung des A. T. — Wie er zich over verwondert, dat de Geschichtschreibung in de laatste plaats genoemd wordt, hij leze § 56, waar over die Geschichte als Offenbarung wordt gesproken. En heeft hij zich doen herinneren, dat de zoogenaamde geschiedboeken des O. T. eigenlijk een philosophie der geschiedenis bevatten, dat „die Geschichte zum Ausdruck der ihr einwohnenden Idee idealisirt wird'' dan zal hij de rangschikking, waaraan de schrijver de voorkeur gaf, begrijpen, en, zoo ik verwacht, goedkeuren. De behandeling der verschillende boeken van het O. T. is voortreffelijk geslaagd. Het is den schrijver gelukt in weinig woorden de resultaten der nieuwere kritiek samen te vatten. Zijne paragrafen zijn bij uitnemendheid zaakrijk. De voorstelling is frisch en boeijend. Het geheel maakt een bepaalden indruk.

Langhans onderscheidt zich zeer gunstig van Maronier in de beschrijving der bijbelboeken. De laatste heeft aan zijn geschiedenis van Israël een paragraaf over den bijbel doen voorafgaan (Uitgebr. Handl. Afd. I. 1e gedeelte p. 17—22), maar hetgeen hij zegt, moge waar zijn, het is zoo zwevend en algemeen, dat ook een herhaalde lezing u geen blik op den inhoud, en de waarde der onderscheiden bijbelboeken geeft. Welligt heeft vrees voor te groote uitvoerigheid den schrijver verhinderd om iets meer belangrijks te leveren. Wat baat u de mededeeling, dat „de Pentateuch een verzameling is van stukken uit vroeger en later tijd, (vier verschillende oorkonden heeft men er in opgemerkt) die tot een geheel zijn gebracht door iemand uit den kring der Jeruzalemsche priesters, kort vóor het begin der Babylonische ballingschap, tusschen de jaren 600 en 590 v. C., of volgens anderen, na het eind der ballingschap door Esra'' (Maronier p. 18), indien niet op de wijze van Langhans, het karakter der verschillende omwerkingen u wordt beschreven, en gij

de bestandeelen, waaruit de Pentateuch is samengesteld, in haar eigenaardigheid leert kennen? Wat hebt gij de aan verzekering, dat de Deutero-Jesaja „in sommige (welke?) opzichten hooger stond dan de man, wiens naam zijne godspraken voeren." Liever laat gij u door Langhans aanwijzen, wat die groote onbekende omtrent den Knecht Gods heeft geleerd, hoe door hem het wezen der godsdienst en de toekomst van het volk worden beschouwd. In een uitvoerige handleiding, die bestemd is, om als leesboek te dienen, hadt gij recht meer te verwachten. Het kan moeilijk anders, of gij slaat onvoldaan de bladzijden, die over den bijbel handelen, om, in de hoop van rijker oogst bij het verhaal van Israëls godsdienstgeschiedenis te vinden.

Hetgeen de S. levert, houdt het midden tusschen een ouderwetsche bijbelsche geschiedenis, op de manier van die van v. d. Palm, en een wetenschappelijke beschrijving van Israëls godsdienstige ontwikkeling. Hij had, geloof ik, beter gedaan, door uitsluitend op het laatste zich toe te leggen. De sagen over de schepping en het eerste menschenpaar, den zondvloed en de patriarchen zouden dan niet aan het hoofd der geschiedenis zijn geplaatst. Enkele historische herinneringen, die nog in de dichterlijke inkleeding zijn terug te vinden, mochten daar haar plaats hebben behouden, maar de geheele overlevering zou als bijdrage zijn gebruikt tot kennis van den tijd, waarin zij werd opgesteld en geloofd. Bij de bespreking der Esau- en Jacobverhalen, had de verklaring van Ewald vermeld mogen worden die in de verhouding waarin Izaäk's zonen tot elkaar worden geplaatst, een aanwijzing vindt van de betrekking die eeuwen lang tusschen Edomieten en Israëlieten bestond. Wordt de uittocht der Israëlieten uit Egypte verhaald, naast de herinnering aan de bijbelsche berichten, behoorde het hoogstbelangrijk verhaal dier uittocht vermeld te zijn, dat Manetho geeft, (ό τὴν Αἰγυπτιακὴν ἱστορίαν ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμηνεύειν ὑπεσχημένος, zooals Flav. Josephus zegt c. App. I 26). De overlevering, die in Egypte omtrent het werk van Mozes bestond, is uitnemend geschikt, om 's mans grootheid en den aard van zijn godsdienst te doen uitkomen.

De wetgeving op Sinaï is, omnium consensu, een der belangrijkste punten in de geschiedenis van Israëls godsdienst. Toen is de grondslag gelegd, waarop later het schoone gebouw is opgetrokken. Wij mogen dan aan den geschiedschrijver den eisch

stellen, dat hij uitvoerig den zin der 10 geboden, die de kern zijn van geheel de wet, ontvouwt. Wij maken ons nog niet aan onbescheidenheid schuldig, door iets meer te vragen dan Maronier ons in zijn handleiding geeft. De vraag, of het tweede der 10 geboden van Mozes afkomstig kan zijn, wordt met stilzwijgen voorbijgegaan. Toch beslist het antwoord op die vraag voor een deel over het Godsbegrip, dat aan Mozes kan toegeschreven worden. Wij missen de aanwijzing, dat de wetgever door aan Israël de vereering van andere Goden dan Jahve te verbieden, de religieuse beteekenis van het Monotheïsme toont te kennen, en alzoo den weg baant tot het zuivere Monotheïsme, — dat hij een zedelijkheid voorschrijft, wier grondslag godsdienst is, — dat het wezen dier zedelijkheid niet gezocht wordt in offerplechtigheden of het waarnemen van gebruiken, maar in eerbied voor de rechten van den mensch (gebod 6—10), — dat het onderscheid gemaakt wordt tusschen zonden door daden (geb. 6—8) zonden door woorden (geb. 9) zonden door gedachten (geb. 10). Diergelijke opmerkingen maken ons duidelijk, waarom het tiental eenvoudige geboden, Israëls grondwet heeten mag. Die geboden hebben rijker inhoud, dan de wetgever zelf heeft vermoed. Wordt eens de aanbidding Gods in geest en waarheid uitgesproken, wie haar predikt, zal, met het oog op Sinaïs steenen tafelen, kunnen verklaren niet gekomen te zijn om de wet te ontbinden, maar haar te vervullen. Voorschriften, die zulk een rol in de menschheid hebben vervuld, die de vatbaarheid tot de hoogste ontwikkeling in zich hebben, verdienen een ruimer plaats, dan hun in Maroniers handleiding werd gegund.

In een ander opzicht geeft hij aan die wetten een plaats, waarop ik meen, dat zij minder recht hebben. Hij verhaalt, dat zij geborgen werden in de ark des verbonds, een kist, die later als bijzonder heilig werd vereerd. De geachte schrijver veroorloove mij te betwijfelen of de ark *oorspronkelijk* wel zulk een bergplaats voor de tafelen der wet zij geweest. In later tijd is zij daartoe gebruikt. Maar oudtijds, toen de heilige kist eenvoudig ark van Jahve werd genoemd, zou toen niet de voorstelling geweest zijn, dat Jahve *in* die kist woonde? Hoe vreemd het ons klinke, voor den ouden Israëliet lag daarin niets ongerijmds. In den alleroudsten tijd zag het volk menigen steen voor een Bethel, een huis van God aan, later meende men, dat

God woonde in het heilige der heiligen van Jeruzalems tempel; tusschen die twee voorstellingen vormt de gedachte dat God in de ark woonde den overgang.

Eene aankondiging als deze is de plaats niet, om over elke bijzonderheid door den schrijver meegedeeld met hem van gedachte te wisselen. Ik ga daarom veel stilzwijgend voorbij, en veroorloof mij nog slechts de volgende opmerking. Aan Maroniers uiteenzetting ontbreekt, wat Ewald ergens noemt „die höhere Auffassung der Geschichte.'' Hij deelt wetenswaardige bijzonderheden mede, maar hebt gij de handleiding ten einde, ik betwijfel of nu de hooge rang, door Israël in de geschiedenis der menschheid ingenomen, u verklaard is. Is bijv. het prophetisme voldoende beschreven, door hetgeen M. p. 75 zegt: „profeten waren in Israël eenvoudig predikers en verdedigers van den godsdienst''? Is dan de gave der intuitie, der inspiratie (of hoe gij haar noemen wilt) niets, die het voorrecht der geniën blijkt te zijn? Begrijpt gij waarom juist David tot type van den Messias werd, door hetgeen M. p. 81 u verhaalt: „hij was de held bij uitnemendheid in het oog des volks geworden, die al zijn vijanden onderworpen had. Zijn belangstelling in de openbare godsvereering deed hem den eernaam verwerven van den man naar Gods hart,'' of door de berichten omtrent zijn leven die u p. 64 volg. worden herinnerd? De ingenomenheid met David schijnt mij een onverklaard verschijnsel, zoolang niet is aangewezen, dat, trots al 's konings gebreken, de regering van David een poging is, om het ideaal van den theocratischen koning, den koning wiens zalving de uitdrukking is van een zalving met den Goddelijken geest, tot werkelijkheid te brengen. De gedachte die aan het Messiasgeloof ten grondslag ligt, schemert heen door David's geschiedenis. Zij ontbreekt aan die van den universalistischen, door en door wereldschen, en daarom on-Israëlitischen Salomo. Van de geschriften der profeten is een veel te sober gebruik gemaakt. De S. deelt ons het een en ander mede van den tijd, waarin zij werden opgesteld. Waarom ontwierp hij niet uit de rijke gegevens, die zij ons verschaffen, een aanschouwelijk beeld van het godsdienstig leven onder Israël, maakte hij ons niet tot getuigen van die eeuwen lang voortgezette worsteling om het volk te verheffen tot de groote gedachten wier tolken de profeten waren?

De lezing van Maronier's Handleiding heeft mij bevestigd in

de overtuiging, dat, slechts op voorwaarde, dat wij de oude opvatting en voorstelling der geschiedenis voor goed laten varen, het onderwijs in de godsdienst van Israël een voorname plaats bij de wetenschappelijke opleiding der beschaafde gemeenteleden mag blijven innemen. De schrijver heeft ontwijfelbaar de catechese aanzienlijk verbeterd, door onbevreesd de resultaten der historische critiek in zijne Handleiding op te nemen. Tot nu toe was zulks veel te weinig geschied. Maar het is, meen ik, noodig, dat wij nog een schrede verder gaan, zal ons onderwijs recht vruchtbaar worden. Uit de resultaten, door de kritiek geleverd, moet het beeld van Israëls godsdienstige ontwikkeling worden ontworpen, waarin de diep religieuse gedachten, die aan het O. T. zijn blijvende waarde geven, in haar ontstaan, haar waarde, haar toepassing op het leven en op de verwachting voor de toekomst, een plaats vinden. Gelukt het ons die ontwikkeling der godsdienst aan onze discipelen duidelijk te maken, dan behoeft het ons niet te bekommeren, dat enkele trekken der uitwendige geschiedenis van het volk onopgemerkt blijven, evenmin dat voor onze leerlingen het kritisch betoog niet kan worden geleverd, met welk recht wij in onze voorstelling afwijken van den gang der ontwikkeling, door de opeenvolging der bijbelboeken aangegeven. Het is genoeg als dat recht voor de vakgeleerden gestaafd kan worden. Aan den billijken eisch der beschaafde gemeenteleden is voldaan, als zij de plaats hebben leeren kennen, die Israëls godsdienst inneemt in de geschiedenis van de godsdienstige ontwikkeling der menschheid.

Ook de heer Collins, Waalsch predikant te Rotterdam, heeft de catechetische litteratuur vermeerderd met een „kort begrip der Bijbelsche geschiedenis,” dat onlangs door den heer van Maanen, Rem.Geref. predikant te Moordrecht, in onze taal werd overgezet. De beoordeeling van dat werkje behoeft mij niet lang bezig te houden, daar ik mij voor het grootste deel kan vereenigen met het oordeel onlangs in het tijdschrift Nieuw en Oud (1867 Afl. 4) door den heer Tideman over Collins' arbeid uitgesproken. Hij heeft, m. i. te recht er op gewezen, dat de schrijver veel te weinig de resultaten der nieuwere kritiek heeft geraadpleegd. Van daar, dat de sagen die den bijbel openen, hier met den veelbelovenden naam worden aangekondigd: „beknopt overzicht van de algemeene geschiedenis der wereld en der menschheid sedert haar ontstaan”; dat de ver-

eering van den waren God aan den aanvang der geschiedenis wordt gesteld, alsof zij trapsgewijze in vergetelheid zou zijn geraakt (pag. 10); dat ons van Abraham wordt verhaald: „eene groote godsdienstige gedachte vervulde zijne ziel, om zijn geslacht rein te houden van alle afgoderij en God in zijne nakomelingen (NB. hij was kinderloos) een volk te bewaren, dat bij gunstige omstandigheden niet alleen de vertegenwoordiger maar ook de apostel van den waren godsdienst in de wereld kon zijn" (p. 12); dat aan Mozes zelven het grootste gedeelte der wetgeving wordt toegekend, ja zelfs enkele trekken, te recht door den schrijver, als bekrompen en onzuiver gebrandmerkt, verklaard worden uit de omstanheden en zeden waarop Mozes had acht te geven; „de wetgever werd gedwongen tot een toegeven, waarvan hij zelf het treurig karakter erkende, maar dat noodwendig was" (p. 47); dat de vondst van het wetboek in den tempel tijdens Josia's regering een vreemde gebeurtenis heet, en het bij het onvoldoende der uitgedachte verklaringen nog 't beste is, zich te houden aan het verhaal van het Boek der Koningen, zonder er een volkomen vertrouwen aan te schenken, p. 101 (!); dat..... maar waartoe meer voorbeelden? De schrijver heeft blijkbaar niet een kritisch bewerkte godsdienstgeschiedenis van Israël willen leveren. Zijn wenschen hebben niet hooger gereikt, dan tot een verhaal van de gebeurtenissen in den bijbel vermeld, waaraan hier en daar het aanstootelijke wordt ontnomen, of soms het wonderbare geëlimineerd (zie bijv. Elia's geschiedenis 89—90). Wie smaak heeft in zulk een bijbelsche geschiedenis hij zal met vrucht Collins' boekje kunnen gebruiken. Het is zeker niet minder dan een goed deel der vraagboekjes, die nog steeds bij de catechisatie worden gevolgd. Ik voor mij, kan niet verzwijgen, dat zulk een besnoeide en gemoderniseerde editie van den geschiedkundigen inhoud des bijbels mij weinig aantrekt. Voor de kennis van het verleden is natuurlijk niets gewonnen, als de kritiek aan banden wordt gelegd of onder de plak der traditie wordt gesteld, — en is het niet om kennis, maar om een verheffenden, een magtigen indruk te doen, geef mij dan den bijbel zelven, met al zijn wonderverhalen en al zijn raadselen. Dat boek is classiek en treft altijd weêr. Gij kunt zijn inhoud niet in een modern gewaad steken, of zijn beteekenis gaat voor een goed deel bij het zuiveringsproces verloren.

In het plan van het catechetisch onderwijs, dat ik de vrijheid

neem in dit artikel te ontwikkelen, weet ik aan Collins' Kort Begrip geen plaats te geven. Voor het lager onderwijs draagt het te veel een geschiedkundige en tegelijk een rationalistische tint, — voor het middelbaar, is het veel te weinig wetenschappelijk. Ligt de schuld aan mijn plan, of aan het onzeker karakter van Collins' boek?

Het laatste en meestgewichtige gedeelte van het geschiedkundig godsdienstonderwijs omvat den christelijken tijd. Aan het hoofd staat *de levensgeschiedenis van Jezus*. De moderne catecheet, heeft Jezus te doen kennen, ontdaan van de versierselen, waarmeê de traditie den persoon des Heeren onkenbaar heeft gemaakt. Een moeilijk, maar uitnemend vruchtbaar werk. Het opkomend geslacht kent in den regel slechts den Christus der kerk. Het moet kennis maken met den Jezus der geschiedenis, om hem met oprechte ingenomenheid, en zuivere geestdrift aan te hangen.

De heer Maronier heeft blijkbaar met voorliefde het leven van Jezus in zijn Handleiding bewerkt. Hij heeft het belang van zijn onderwerp gevoeld, en daarbij den moed gehad, om zonder voorbehoud, de evangelische verhalen omtrent Jezus aan een nauwkeurige kritiek te onderwerpen. In dat vrijmoedig gebruiken der critiek, ligt, meen ik, de groote verdienste van zijn arbeid. Men behoeft slechts de beschrijving van Johannes den Dooper (p. 5 volg.) of de beschouwing der opstandingsverhalen te lezen, om te zien, dat hier meer te vinden is, dan een uit de verschillende evangeliën saamgeflanst verhaal. De getuigen zijn gehoord. Hun meedeeling is overwogen. Met ernst en wetenschappelijken zin is het besluit opgemaakt. Ook de hoofdinhoud van Jezus' evangelie is kort en helder opgegeven (p. 17—23).

Ik maak er den geachten schrijver geen verwijt van, dat zijne beschrijving van Jezus' persoon en werk niet door volledigheid uitmunt. Wie bij de beschrijving van Jezus kan hopen, niet beneden zijn onderwerp te zullen blijven, toont nog niets te beseffen van de heiligheid van dat onderwerp. Toch meen ik, dat de ontzaglijke beteekenis van Jezus' persoon nog scherper had kunnen uitkomen. Wat dan aan de voorstelling ontbreekt? Het is moeilijk bepaalde onnauwkeurigheden te noemen, of over de weglating van dit of dat verhaal te klagen. Maar bedriegt mijn gevoel mij niet, dan is het beeld van Jezus, dat ons hier voor den geest wordt geplaatst, te zwak, om het feit te verklaren,

dat door Jezus' optreden de geschiedenis der menschheid in twee wel onderscheiden deelen zich splitst.

Draagt de betoogende, in plaats van schilderende stijl, het zwevende en kleurlooze der terminologie de schuld, dat de lezing niet meer bevredigt? Of moet daarvoor aansprakelijk worden gesteld de omstandigheid, dat de schrijver zich meer kritikus dan psycholoog betoont, en dat hij het werk van Jezus meer naar den uitwendigen vorm dien het aanneemt, dan in verband met 's menschen zieleleven voorstelt. Heeft hij in zijn streven naar helderheid, de gezonde mystiek voorbij gezien, die de grondtoon is van Jezus' gemoedsbestaan — en ligt dáárin de oorzaak, dat uit het Jezusbeeld door hem te zien gegeven, onmogelijk de Johanneïsche Christus kon worden?

Misschien werken al die oorzaken samen. Maar de voornaamste oorzaak van de opgemerkte onvolledigheid schijnt mij toe in het plan te schuilen, waarnaar de heer Maronier het geheel zijner Handleiding heeft ingericht. Aan het deel, waarin hij over Jezus handelt, wilde hij een ander toevoegen met den titel: „de christelijke godsdienst.'' Geen wonder, dat hij zich niet vrij durft te bewegen. Om niet tot noodelooze herhaling te vervallen, moet hij de stof voor dat tweede deel besparen, maar het is juist diezelfde stof, die aan het hoofdstuk, dat Jezus doet kennen, zijn belangrijkheid geeft. De beteekenis van Jezus' verschijning ligt juist in de godsdienst, die zijn naam draagt. Eene geschiedenis van den Heer, waarin zijn godsdienst slechts ter loops behandeld mag worden, *moet* gelijken op een lijst zonder schilderij, op een zilveren schaal, maar zonder gouden appelen. De geheele inhoud van de Tweede Afdeeling der Handleiding, getiteld: de christelijke godsdienst, — althans voor zooverre de inhoud aan den titel beantwoordt, — had in anderen vorm een plaats moeten vinden in het geschiedkundig gedeelte over Jezus. Behalve eenige bladzijden van het 13e en 14e hoofdstuk, die tot de geschiedenis der kerk behooren, is er in geheel die 2e Afdeeling geen enkel hoofdstuk, dat in de geschiedenis van Jezus gemist kan worden. Jezus' gedachten over het wezen der godsdienst, over God, den mensch, de zonde, het geloof, de liefde, de hoop, het gebed, de kerk, den samenhang tusschen christendom en maatschappij, maken den inhoud zijner prediking uit. Het is onmogelijk die prediking in haar rijken inhoud te beschrijven, zonder al die onderwerpen aan te roe-

ren. Onze instemming met Jezus' opvatting der godsdienst mag ons niet doen vergeten, dat zijne prediking een deel der *geschiedenis* uitmaakt. Op modern standpunt gaat het niet aan, haar te ontrukken aan het historisch verband, om haar te beschouwen als een stelsel, dat geheel op zich zelf staat. Wat de inhoud wezen moet van het wijsgeerig of leerstellig gedeelte van het onderwijs zal ik straks aangeven, nu zij het genoeg, het recht der geschiedenis te handhaven op eene uiteenzetting, die zich aankondigt onder den naam van de christelijke godsdienst.

Veel sterker dan de heer Maronier heeft de heer Collins zich aan de rechten der geschiedenis vergrepen. Hij heeft aan het verhaal van Jezus' leven een plaats gegeven te midden van de uiteenzetting der christelijke waarheid! Het historisch verband is geheel verbroken. Het is als ware Jezus een dogma geworden, in plaats van een geschiedkundig persoon te zijn. Er valt niet aan te denken, om bij zulk een wijze van voorstelling de beteekenis van Jezus' optreden in het ware licht te plaatsen. Daarenboven lijden enkele aanteekeningen over Jezus' leven, aan groote oppervlakkigheid en absentie van critiek. De berichten der synoptici en die van het 4e ev. worden promiscue gebruikt. De gelijkenissen worden slechts in een noot genoemd, geen enkele wordt verklaard. Soms is de uitdrukking zoo nevelachtig, dat naar de beteekenis geraden moet worden. (Bijv. p. 27: „Door Gods geest verlicht, erkende Johannes Jezus openlijk voor den Messias" p. 37. „In die verschijningen — openbaarde het nieuwe leven van Jezus Christus zich onder verschijnselen, die geheel buiten den kring der gewone menschelijke toestanden liggen."

Ik zeg met den heer Tideman: de vertaler had omwerker behooren te zijn. Wie de catechetische litteratuur in Nederland daarnaar wilde beoordeelen, dat er behoefte bestond aan de bloote vertaling van een boekje als dat van Collins, zou haar groot onrecht aandoen.

Met het leven van Jezus is natuurlijk de geschiedkundige stof der catechese niet afgehandeld. De ontwikkeling van het Christendom, zijn invloed en voortgang tot op onzen tijd, is het laatste, niet het minst belangrijk deel van dat onderwijs. In ons land is Réville de eerste, die aan de behandeling der *kerkgeschiedenis* een groot deel van zijn handboek heeft gewijd, en Maronier heeft wel gedaan door zijn voorbeeld te volgen. Eene uitvoerige beoordeeling te geven van zijn overzicht der kerk-

geschiedenis (in het 3e gedeelte der eerste Aflevering van zijn Handleiding) ligt natuurlijk niet in mijn plan. Slechts ééne opmerking. Mijne opvatting van het onderwijs in kerkgeschiedenis, *als bestanddeel van het godsdienstonderwijs* verschilt eenigzins van die des schrijvers. De catecheet heeft, meen ik, ernstig te bedenken, met welk doel hij zijne discipelen inleidt in de geschiedenis der laatste 18 eeuwen. De bloote kennis der feiten kan dat doel niet zijn. Ware in het wetenschappelijk geschiedenisonderwijs niet een voordeel voor de practijk gelegen, men zou bezwaar moeten maken de hersenen onzer jonge menschen, die toch reeds zooveel moeten bewaren, door de mededeeling van een menigte bijzonderheden te belasten. Het non multa sed multum zou waarschuwend den vinger opheffen. Het practisch doel, dat door dit onderwijs bereikt moet worden, is vooreerst de bekendheid met de wetten, die, blijkens de geschiedenis, de ontwikkeling en de openbaring der godsdienst regelen, vervolgens moet de discipel den tijd, waarin hij leeft, leeren begrijpen.

Hieruit volgt dat de taak van den historicus ex professo ruimer en veelszins anders is, dan die van den catecheet. De laatste kan niet volstaan met een compendium, waarin de voornaamste punten der geschiedenis staan opgeteekend. Hij moet de resultaten, die het historisch onderzoek aan het licht bracht, voor zijn doel weten te *verwerken* en te *gebruiken,* en wat tot bereiking van dat doel gemist kan worden, kan hij achterwege laten. Om de mij gestelde grenzen niet al te zeer te overschrijden, onthoud ik mij van het ontwerpen van een schets der geschiedenis, die aan mijn wensch beantwoordt. In zulk een schets zou ik de verschillende vormen, waarin de godsdienst zich heeft geopenbaard, willen opnemen. Men zou uitvoerig moeten aanwijzen, welke betrekking in de verschillende perioden tusschen de godsdienst en het veelzijdig maatschappelijk leven heeft bestaan. Op de godsdienst, die onafhankelijk is van de officieele kerkelijke vormen, zoowel als op die, welke *in* die vormen haar uitdrukking vond, zou gelet moeten worden, opdat het blijke, dat de eerste meestal de bron van hooger ontwikkeling, de oorzaak eener hervorming van het godsdienstig leven is geworden, — terwijl de laatste, juist omdat zij in blijvende vormen was gekneld, een deel van haar frischheid en haar levenskracht verloor. De grootste plaats moest natuurlijk worden ingeruimd aan de geschiedenis van het Protestantisme. Bij

de ontwikkeling der leerstelsels worde het beginsel aangewezen waaruit de verschillende meeningen zijn geboren. Onmisbaar is daarbij een beknopt overzicht van de geschiedenis der wijsbegeerte, opdat de leerling ga verstaan, dat onze tegenwoordige denkwijze een vrucht is, deels van het onderzoek der vrije denkers, deels van de vroomheid des harten, die in de kerk zelve bewaard is gebleven, en allengs haar recht van bestaan heeft veroverd op de oude leerheiligheid. Op de grondslagen, waarop de nieuwere maatschappij is gebouwd, worde de aandacht gevestigd, opdat de leerling begrijpe, welke in onzen tijd de roeping van de godsdienst is, en hij vatbaar worde, om een gevoelen te hebben omtrent de belangrijke en hoogst practische vragen over de betrekking tusschen kerk en staat en tusschen kerk en school.

Een onderwijs, volgens dat plan ingericht, vereischt veel dieper studie, dan dat, waarbij de duidelijke mededeeling der gebeurtenissen op den voorgrond staat. Ook ontveins ik mij niet het gevaar bij zulk eene behandeling der geschiedenis, om, met miskenning der werkelijkheid, de geschiedenis naar een vooraf vastgesteld plan te reconstrueeren. Van beslissenden invloed toch op de keus der zaken, die worden meêgedeeld en op geheel de voorstellingswijze is het persoonlijk inzicht van den docent. Maar dit bezwaar bestaat bij elk onderwijs, dat meer bedoelt dan de dorre opgaven der kroniek aan het geheugen der kinderen in te prenten. Het is voor den docent een reden, om door ingespannen studie zich op de hoogte van zijn vak te stellen, het mag geen reden zijn, om de als billijk erkende eischen op te geven.

En dat de gestelde eischen billijk zijn, zal, vermoed ik, door niemand worden weêrsproken, die bekend is met de godsdienstige kennis onzer zoogenaamde beschaafden. Zij hebben in den regel niet het flauwste denkbeeld van de geschiedkundige ontwikkeling der godsdienst. Zij kunnen hun eigen meeningen houden voor dezelfde, die altijd door de Christenen zijn beleden. De nieuwe richting schijnt velen hunner de vrucht van opzet en willekeur van eenige woelgeesten, die er vermaak in hebben het bestaande omver te werpen, het vroeger geleerde te loochenen. Zeer verklaarbare verschijnselen als bijv. tegenwoordig de vermeerdering van het getal afgescheiden gemeenten, de herleving van het Irvingianisme, en dgl. zijn in hun oog hoogst

bedenkelijke nieuwigheden, en vervullen hen met vrees voor de toekomst! — Alles tengevolge van hun volslagen onkunde met het verleden der kerk. Laten zij een tocht ondernemen door de nieuwe wereld, die hun de geschiedenis ontsluit, zij zullen de wereld, waarin zij leven, met een ander oog aanzien. Geen beter middel om de christelijke gemeente oppervlakkigheid en onverdraagzaamheid af te leeren, dan haar bekend te maken met haar eigen verleden!

Het laatste, niet het minst belangrijke deel van het godsdienstonderwijs, handelt over hetgeen gewoonlijk *geloofsleer* heet. Het komt tegemoet aan de behoefte van den menschelijken geest om de ontvangen indrukken voor het denkend verstand te rechtvaardigen en tot een stelsel te vereenigen. Is de geschiedenis der godsdienst in de hoofdmomenten van haar ontwikkeling beschouwd, dan wordt die godsdienst zelve tot het voorwerp van nauwkeurig onderzoek gemaakt. Ik meen dat de moderne beginselen eischen, dat deze taak eenigszins anders worde opgevat dan zulks gewoonlijk geschiedt. De Heer Maronier, — want laat mij ook hier zijn werk mogen gebruiken tot aanleiding voor de uitéénzetting mijner gedachten, — de heer Maronier geeft aan de tweede Afdeeling zijner Handleiding dezen titel: „de Christelijke godsdienst." Die titel, boven het philosophisch of dogmatisch deel van het onderwijs geplaatst, doet mij onwillekeurig denken aan den ouden lap op het nieuwe kleed. Hij is op zijn plaats, zoolang het aannemen eener geopenbaarden leer tot het wezen der christelijke godsdienst wordt gerekend. Hij is op zijn minst vreemd, als van de stelling wordt uitgegaan, dat het wezen der christelijke godsdienst geest en leven is. Meent gij aan de evangeliën een dogmatisch stelsel te kunnen ontleenen, dat bij uitsluiting den naam van christelijk mag dragen, en door ieder moet worden aangenomen op verbeurte van het recht op den christennaam, dan kunt gij uw geloofsleer: de christelijke godsdienst heeten; — maar zijt gij met de modernen overtuigd, dat het een illusie is, om van een evangelisch of bijbelsch stelsel te spreken, dat ieder geslacht, naar de mate zijner kennis, zijn eigen stelsel moet opbouwen, dat de bouwstoffen niet slechts aan den bijbel, maar aan elke openbaring van godsdienst, in vroeger en later tijd, aan de kennis der natuur, en bovenal aan de kennis van den mensch, als geestelijk wezen ontleend moet worden, dat het christelijke van een

stelsel niet ligt in zijne overeenstemming met de *begrippen* door Jezus en zijne eerste discipelen uitgesproken, maar in den christelijken *geest*, die zijn ontwerper bij geheel het werk, het waarnemen en verklaren en rangschikken bezielt, — dan acht gij de uitdrukking „de Christelijke godsdienst" een onvoldoende titel voor uw godsdienstleer. De moderne, gaat hij de godsdienstleer beschrijven, vindt meer zijn voorgangers in de philosophen, die van een volkomen vrij standpunt de geestelijke wereld zochten te kennen, dan in de kerkelijke dogmatici, die door bijbelteksten hunne stellingen meenden te kunnen bewijzen; maar hierin tracht hij die voorgangers te overtreffen, dat hij zich wacht voor de dwaling, waarin meer dan een van hen uit antipathie tegen het kerkelijk supranaturalisme verviel, om namelijk den hoogsten ons bekenden openbaringsvorm van het godsdienstig leven der menschheid, — het Christendom van Jezus en zijne vroegere en latere discipelen — buiten het gebied zijner waarneming te sluiten. Is hij zelf een Christen d. w. z. heeft zijn hart den doop van den christelijken geest ondergaan, dan staat hij met zijn stelsel, door zijn onafhankelijk onderzoek opgebouwd, hoedanig het ook mogen wezen, op christelijken bodem. Het christelijk karakter der leer ligt niet in het waargenomen object, evenmin in het resultaat der waarneming, maar in den christelijken geest van het waarnemend subject.

Ik durf onderstellen, dat de heer Maronier met deze beschouwing zal instemmen, — maar dan ook zal hij moeten toegeven, dat de tweede afdeeling zijner handleiding, hoeveel voortreffelijks zij ook bevat, slechts ten deele aan de eischen, die haar gesteld mogen worden, beantwoordt. Zij lijdt aan een wonderlijke dooréénmenging van historie en philosophie. Bij zulk een vereeniging komt geen der twee bestanddeelen tot zijn recht. Reeds deed ik opmerken dat verreweg het grootste deel in de beschrijving van Jezus' geschiedenis zijn plaats had moeten vinden. Ik reken daartoe vooral de drie hoofdstukken (VII—IX), die over den persoon, de prediking en het leven van Jezus Christus handelen. Aan de beschrijving van Jezus' *persoon* kan slechts dan een plaats worden ingeruimd in het philosophisch of dogmatisch stelsel, indien hij een voorwerp onzer aanbidding is, of als wij ons in persoonlijke gemeenschap met hem gevoelen, of ook als wij zijn sterven beschouwen als een zoenoffer waardoor telkens op nieuw onze schuld gedelgd wordt.

Maronier toont nergens in zijn handleiding, dat één dier drie onderstelingen zijne overtuiging uitdrukt. Versta ik zijne gedachte wel, dan geeft hij aan Jezus den naam van Verlosser, omdat door Jezus een geest in de menschheid is opgewekt, die haar van zonde verlost. Maar dan is ook de christelijke geest en niet de persoon van Jezus een factor van het godsdienstig leven, behoort de beschrijving van den laatste in het geschiedkundig, die van den eerste in het dogmatisch deel te worden opgenomen. Het komt mij voor dat de modernen bij hun catechetisch onderwijs niet genoeg op deze onderscheiding hebben gelet. Zoowel Reville als Maronier handelt in het dogmatisch gedeelte over Jezus Christus, maar de inhoud der hoofdstukken aan dat onderwerp gewijd, toont dat de stof zich niet in het plan wilde voegen. Onwillekeurig werd hun locus de Christo niet veel anders dan een herhaling of uitbreiding van hetgeen reeds in hun geschiedenis van Jezus was gezegd of behoorde te worden gezegd. In M.'s handleiding is wel menige bladzijde van zuiver philosophischen inhoud, zooals ik de geheele uiteenzetting zou wenschen, — (zie o. a. hoofdst. I. (het wezen der godsdienst.) III. 3. (de bronnen der Godskennis), — maar het behoeft geen betoog, dat zulke beschouwingen een vreemd figuur maken, wanneer zij onder den titel: de Christelijke godsdienst, worden geintroduceerd.

Dat er dringende behoefte bestaat aan een vrije philosophische behandeling der godsdienstleer, springt, meen ik, in het oog, aan ieder die kennis maakt met de twijfelingen van een groot deel onzer beschaafde, jonge menschen. Die twijfelingen raken niet slechts de godsdienst van Jezus, maar de grondslagen van geheel de godsdienst en de zedelijkheid. De een haalt de schouders op, als gij hem van God spreekt, omdat hij beweert, dat de menschelijke geest zich nooit boven de eindige dingen verheffen kan. Een ander verraadt zijn Jan Rapgeest door in philosophische termen u te bewijzen, dat de grens tusschen goed en kwaad door willekeur getrokken is, zoodat eigenlijk alles wat is, goed moet worden genoemd. Een derde houdt het geloof aan onsterfelijkheid voor een van die onderstellingen, die de mensch heeft uitgedacht om zich over de kortheid en de onrechtvaardigheden van het leven te troosten, een onderstelling, die op geen redelijken grond steunt, en door ieder verstandig mensch moet worden opgegeven. Gij

zult die oppervlakkige twijfelaars niet overtuigen door het bewijs, dat Jezus aan God, aan deugd en aan onsterfelijkheid heeft geloofd. Leer hen inzien, dat gij uw verstand niet het stilzwijgen oplegt, als gij met Jezus instemt, dat gij uw godsdienstig leven voor het denkend verstand weet te rechtvaardigen, — gij zult hen daardoor niet aanstonds tot godsdienstige menschen maken, maar dit hebt gij gewonnen, dat zij hun recht erkennen om aan de godsdienstige behoeften van het hart gehoor te geven. Gij hebt den hinderpaal, die aan hun godsdienst in den weg stond, opgeheven.

Een uitvoerig plan te ontwerpen voor dit gedeelte van het onderwijs, ligt thans niet op mijn weg; laat mij nu met de opmerking volstaan, dat de expositie de vrucht moet zijn van ernstige *psychologische* waarneming. De groote fout der meeste dogmatische handleidingen is, dat zij het wezen van den mensch te vluchtig en te oppervlakkig beschrijven. Nog altijd blijven wij wachten op eene ontleding van hetgeen in den mensch de grond van alle godsdienst is, noem het godsdienstig gevoel of behoefte aan aanbidding. De wetten van het zedelijk leven, de levensvoorwaarden voor de gezonde zedelijke ontwikkeling van den mensch, plegen niet of slechts ter loops te worden aangeduid. Toch mogen wij voor bewezen houden, dat alleen in de diepten van het menschenhart de hechte grondslagen voor godsdienst en zedelijkheid zijn te vinden. Ik weet wel, dat de psychologie, als vak van wetenschap, nog in haar kindschheid verkeert, maar er zou reeds iets gewonnen zijn, indien de talrijke psychologische opmerkingen in leerredenen, bijbelbeschouwingen en romantische werken verspreid, tot één geheel verwerkt, in het catechetisch onderwijs werden opgenomen. Zeker was daarvan meer heil te verwachten dan van een dogmatische expositie, die buiten het gemoedsleven pleegt om te gaan, omdat zij niet aan het gemoedsleven is ontleend. Ook daarin moet de voortreffelijkheid van het Christendom blijken, dat de mensch, vervuld met den geest, die in Jezus was, den rechten blik op het zieleleven toont te hebben. Is het Christendom de zuivermenschelijke godsdienst, dan moet het ook zijn belijder in staat stellen, om de eigenaardigheid van het hoogste gebied des menschelijken levens te begrijpen en te waarderen. De catecheet, die zelf Christen is, moet een oog hebben voor de wording van het geestesleven.

Mijne taak als Referent brengt mede, dat ik nog met een enkel woord gewaag van het tweede deel van Collins' handboek, getiteld „Leiddraad tot het godsdienstig onderwijs." (leg. godsdienstonderwijs). Niet in fijn psychologische beschouwingen van den oorsprong en het wezen der godsdienst ligt de verdienste van dit werkje. De schrijver schijnt een bij uitstek practische geest te zijn, die zich slechts noode in de wetenschappelijke quaesties verdiept. Vandaar dat hij geen woord overheeft voor het betoog van ons recht om aan God te gelooven, — hij neemt dat geloof als gegeven aan, en zoekt het te zuiveren; — dat hij vrij sterke neiging voor de leer van 's menschen vrijen wil openbaart, — heeft wellicht deze hem de goedkeuring van den Remonstr. vertaler doen verwerven? — dat hij met blijkbare voorliefde het christelijk leven beschrijft, en daarbij zoo spoedig mogelijk van de algemeene beginselen zich afmaakt, om tot de bijzondere plichten van het huiselijk en maatschappelijk leven te komen. Die practische strekking verdient grooten lof. Moest één van beide in het catechetisch onderwijs worden opgeofferd, de wetenschappelijke diepte of de practische richting, ik zou de eerste opgeven, om de laatste te mogen behouden. Maar voor dat dilemma is geen reden. Beide kunnen zamengaan. Ja, zonder schade worden zij niet gescheiden. De heer Collins zou een nog meer bruikbaar werk hebben geleverd, indien hij de verschillende onderwerpen dieper had opgevat, en het ernstiger had genomen met de scepsis van het levend geslacht.

Het gansche 2e hoofdstuk van „de Christelijke waarheid," had met logische noodzakelijkheid naar het eerste deel behooren te verhuizen, na eerst door de vuurproef van een strenge historische critiek gezuiverd te zijn. Van de moeilijke vraag naar den oorsprong aller dingen, had de S., indien hij haar wilde aanroeren, zich niet mogen afmaken met de bloote verklaring: „God heeft al wat bestaat geschapen" (p. 9). Als op pag. 55 ons verzekerd wordt: „onze Heer Jezus Christus heeft twee sakramenten ingesteld: het h. Avondmaal en den Doop", zal de S. zelf niet beweren, dat hij het resultaat van een kritisch onderzoek naar den oorsprong der beide kerkelijke plechtigheden uitspreekt. Er zou meer van dien aard te noemen zijn, maar reeds genoeg, om aan te duiden, wat naar mijn inzicht aan Collins' handboek ontbreekt. Van hoeveel nut zijn leiddraad bij het gebruik kan zijn, ik geloof niet, dat die de handboeken van

Réville en Maronier zal kunnen verdringen, veel minder nog, dat daardoor nieuwe pogingen om het catechetisch onderwijs op de hoogte van den tijd te brengen, voorloopig onnoodig worden gemaakt.

Niet tot de eigenlijke catechetische litteratuur behoort het leesboek van Dr. Matthes: „de nieuwe richting," welks tweede druk mij ter aankondiging werd toegezonden. De titel bestemt het niet uitdrukkelijk voor het gebruik op de catechisatie. Dat na korten tijd een tweede druk van het leesboek noodig was, mag als een gunstig teeken worden aangemerkt. Gunstig voor het boek, dat aan de behoefte van een groot deel van het lezend publiek blijkt te voldoen, gunstig ook voor dat publiek zelf, omdat het getoond heeft degelijke, gezonde lectuur op prijs te stellen. Dr. Matthes heeft een goed werk gedaan, toen hij zijn leesboek aan de gemeente in handen gaf. De heldere, logische, boeiende betoogtrant stelt het onvoldoende der oude kerkleer in het volle daglicht. Men kan het met Matthes niet eens zijn, maar wie zijn geschrift heeft gelezen, moet erkennen, dat hij een man van ernstige overtuiging is, die haar duidelijk en met warmte weet uit te spreken. Bij hem is geen spoor van die halfheid, die dikwijls voor voorzichtigheid moet doorgaan, en in den regel veel grooter ergernis geeft dan een ronde ontkenning. Hij zegt u juist waar het op staat, en wel verre van het bij ontkenningen te laten, onderscheidt hij zich van menigen geestverwant, door tevens op beslisten toon te beschrijven, wat de moderne theologie *wel* gelooft, waartoe zij de gemeente wil opleiden.

Voor de moderne richting zelve acht ik het boek van Matthes een hoogt opmerkelijk verschijnsel. Het openbaart haar kracht en haar zwakheid. Of liever, om op de moderne richting, die nog op lange na haar laatste woord niet heeft gesproken, geen onverdienden blaam te werpen, de kracht en de zwakheid der tegenwoordige modernen. Zij behalen hun schoonste overwinningen, waar zij ten strijde zich aangorden, om met kritische wapenen de meeningen hunner tegenstanders te verslaan. Onze strijdlustige tijd geeft hun telkens gelegenheid om hunne kracht te openbaren. Maar, hoe onmisbaar de strijd moge zijn, het geloof der gemeente wordt door geen strijdschrift gevoed. Integendeel. Het gevaar dreigt dat de tijd terug zal keeren, toen

de vrouwen op de markt over de diepste wijsgeerige vragen twistten, tot onberekenbare schade van de vroomheid van het hart. Niet de stellingen der modernen, maar het voortdurend strijden en twisten dreigt het geloof der gemeente te verwoesten. Vroomheid eischt rust en stilte. Zij tiert niet te midden van het strijdgewoel. Bij uitnemenden trekt zij zich terug in de stilte van het binnenste heiligdom des harten, — maar wat zal van haar worden bij de groote menigte, als deze, door modernen verontrust, opgestookt door dweepzuchtige behoudslui, op haar manier aan den strijd gaat deelnemen? De gemeente, — ook de beschaafden onder haar, — heeft, behalve aan strijdschriften, behoefte aan een rustig, stichtelijk leesboek, dat, uitgaande van de moderne levensbeginselen, zonder polemiek, klanken geeft aan de vroomheid van de kinderen dezer eeuw. Zulk een boek zal een weldaad zijn. Nog meer dan het beste strijdschrift zal het een arbeid voor de toekomst zijn. De moderne richting kan op geen betere wijze zich tegen de beschuldiging dat zij de vroomheid verwoest, verdedigen, dan door ook in geschrifte, het geloof der gemeente op te bouwen. Wie zich tot schrijven van zulk een leesboek geroepen gevoelt, zal, — meer dan Matthes het deed,— de groote psychologische vragen moeten behandelen. Vooral het wezen der zonde zal hij moeten onderzoeken en verklaren. Is toch ééne beschuldiging tegen de moderne richting ingebracht van beteekenis, het is deze, dat zij het wezen der zonde voorbij ziet, dat zij te kort schiet in de verklaring van het zielelijden, dat onafscheidelijk is van de zedelijke ontwikkeling. Op die beschuldiging geeft Matthes geen voldoende weêrlegging. Het is wellicht de grootste leemte van zijn boek, dat hij aan dit onderwerp slechts in het voorbij gaan de aandacht wijdt. Overvloedig in het bestrijden van de leer van den zondeval is hij zeer sober in de ontwikkeling van *zijn* begrip van zonde. Is hij niet ook in dit gebrek een vrij getrouwe type van de gewone handelwijze der modernen? Hun loffelijk streven naar helderheid van inzicht, doet hen menigmaal, in lijnrechten strijd met hun eigen beginsel, de aandoeningen van het hart voorbij zien. Er zijn er, die verleid door een kleingeestige vrees om hun onkunde te belijden, de realiteit der gewaarwordingen, die zij niet in hun systeem weten te verklaren, ontkennen. Een nieuw dogmatisme, niet minder verderflijk dan het oude, waartegen de wapenen der modernen mogen worden gekeerd. Nog eens:

uit ernstige psychologische studiën moet de moderne richting nieuwe levenskracht en beweegkracht putten. Naar waarheid werd onlangs van haar gezegd, dat zij in de beslissende periode verkeert, waarin het de vraag wordt, of zij als een uitgebloeide bloem zal verwelken, dan of zij tot een nieuwe hoogte zich zal weten te verheffen, om in beteren zin dan tot nu toe, de weldoenster der gemeente te worden. Zij heeft, meen ik, het eerste tijdperk van haar bestaan doorloopen. Het *polemische* tijdperk. Boeken als dat van Dr. Matthes zijn het overtuigend bewijs, dat zij niet te gering is bevonden voor haar taak. Een nieuwe loopbaan ligt voor haar. De eernaam, dien zij zich heeft waardig te maken is deze: de *psychologische* richting.

Hier zou ik mijn beschouwing willen eindigen. Maar de Redactie van het Theol. Tijdschrift heeft mij de min aangename taak opgelegd, ook nog een woord te spreken over het Vragenboek dat Dr. Matthes in een onzalig oogenblik uit zijn leesboek heeft gedistilleerd. Ja, dat was een ongelukkig ondernemen. In een leesboek kan de polemiek op haar plaats zijn. Het kan zijn nut hebben om de gemeente de voortreffelijkheid der nieuwe richting te betoogen; maar een strijdschrift te maken tot een vragenboek voor de catechisatie, het onderwijs der jeugd in te leiden en te doorweven met de bestrijding van bestaande en in veler oog eerbiedwaardige begrippen, dat is een misgreep, die zich kwalijk laat verdedigen. Op zulk een wijze worden de kinderen en jonge menschen tot twistzieke theologanten gevormd, maar ik vrees dat de catechsiatie hun niet de herinnering zal laten aan eenvoudige, innige vroomheid. Eischte de moderne richting, dat het godsdienstonderwijs werd ingericht, gelijk het door Dr. Matthes is geschied, ik zou geen oogenblik aarzelen, haar onbekwaam te verklaren om de gemeente tot ware godsdienst op te leiden.

Ook de vorm van het vragenboek is in mijn oog zeer gebrekkig. De antwoorden zijn zoo gesteld, dat zij alléén door de vraag verstaanbaar zijn. Nu leert de ondervinding dat catechisanten wél het antwoord, niet de vraag van buiten leeren. Zij zullen dus eenige halve zinnen zich in het geheugen prenten, waaraan zij uit den aard der zaak niets hoegenaamd hebben. Wordt de oude vorm van vragen en antwoorden in de handleidingen voor het godsdienstonderwijs gekozen, dan is het onmisbaar dat de woorden der vraag, in het antwoord zijn opgeno-

men. Ook is het antwoord, dat Dr. Matthes op sommige zijner vragen geeft, in waarheid verrassend. Bijv. (p. 9): Is de bijbel een boek van God? Antw. Hij is door menschen geschreven. Stonden zij (de bijbelschrijvers) onder Gods *bijzondere* leiding? Antw.: de bijbel is geenszins onfeilbaar. — Het zijn schrandere catechisanten, die den samenhang tusschen vraag en antwoord aanstonds inzien.

Ook als een fout in den vorm beschouw ik liefst de ruwheid, waarmeê hier en daar het geloof van andersdenkenden wordt afgescheept. Stel u een kind voor, dat vader en moeder meer dan eens troost en stichting heeft zien putten uit de eenvoudige lezing der bijbelsche wonderverhalen. Op de catechisatie vraagt dominé: versterken de wonderen ons vertrouwen op God? En het kind moet antwoorden: ze zijn slechts in staat het te schokken. Geven de wonderen troost? Het geloof dat er wonderen geschied zijn, is niet troostrijk, maar troosteloos. — Is de beschuldiging van ruwheid te kras?

In zeker opzicht verblijdt het mij, dat de vorm van dit vragenboek zooveel te wenschen overlaat. Matthes heeft in zijn leesboek getoond, dat hij zijn gedachten helder en duidelijk weet uit te drukken; is dan de gebrekkige vorm van dit geschrift niet een bewijs, dat hij zelf het verkeerde *gevoeld* heeft van de poging, om zijn leesboek tot een vragenboek om te werken? Hij is het slachtoffer geworden van een verkeerd gekozen plan. Het grootste schrijverstalent zou schipbreuk geleden hebben bij zulk een onderneming.

In het belang der catechiseerende gemeente, in het belang van den goeden naam der moderne richting, in het belang ook van den schrijver zelven, hoop ik dat het met Matthes' vragenboek geheel anders gaan zal dan met zijn leesboek. Het laatste herleve nog in menigen herzienen en verbeterden druk, het eerste worde spoedig vergeten, of blijve bewaard, niet als handleiding voor de catechisatie, maar als een uitvoerig register, nieuw van vorm, daarom even bruikbaar, op het zeer verdienstelijk leesboek.

Rotterdam. Dr. F. Rauwenhoff.

BOEKBEOORDEELINGEN.

DIE ENTSTEHUNG DER MYTHOLOGIE UND DIE ENTWICKLUNG DER GRIECHISCHEN RELIGION NACH HESIODS THEOGONIE DARGESTELLT VON DR. FRIEDRICH LEITSCHUH; EIN RELIGIONS-PHILOSOPHISCHER VERSUCH (WÜRZBURG, 1867).

Aldus luidt de veelbelovende titel van een boekje, waarop men gerust het bekende gezegde zou kunnen toepassen: wat er nieuws in is, is niet waar, en wat er waars in is, is niet nieuw. Trouwens, men behoeft den titel maar aandachtig te lezen, om te weten dat de poging mislukken moest. Men kon des noods de Theogonie van Hesiodus tot leiddraad nemen, als men een voorstelling der ontwikkeling van den griekschen godsdienst wenscht te geven: ofschoon deze voorstelling juist datgene is wat onze schrijver belooft en niet geeft. Maar hoe men met de Theogonie vóór zich het ontstaan der Mythologie wil verklaren is mij niet recht duidelijk. De Theogonie is alreeds een stelsel, en een stelsel is daarvoor minst van alles geschikt. Het eenige wat ons op den weg kan brengen om dit moeielijke en ingewikkelde vraagstuk te beantwoorden is de studie der vergelijkende Mythologie en een onderzoek vooral van zoodanige godsdiensten, waarin men den mythus nog als 't ware geboren ziet worden. Een vedische hymne aan Ushas bij voorbeeld of Parjanya of zelfs aan Agni gewijd, een paar regels uit de oudste gedeelten van het egyptische Doodenboek, een gezang van Nieuw-Zeelanders of Tonganezen kunnen ons daarover meer leeren, dan de gansche Theogonie van den boeotischen dichter. En nu blijkt het uit geen enkelen regel van zijn geschrift dat Leitschuh zelfs

met het bestaan van zoo iets als de vergelijkende Mythologie bekend is. Trouwens, de schrijver heeft ook niet eens gepoogd om het ontstaan der Mythologie te verklaren. Hij heeft de strekking van de vraag die hij zich had voorgesteld te zullen oplossen niet gevoeld, en vergenoegt zich met eenige gedachten en vrij oppervlakkige redeneeringen omtrent het ontstaan van het Polytheïsme meê te deelen, wat met de hoofdkwestie wel verwant maar geenszins eenzelvig is. En indien hij ons nu van de wording van 't veelgodendom maar een helder denkbeeld gegeven had! Wij zouden dan gaarne over 't hoofd zien, dat zijn titel al zeer weinig aan den inhoud van zijn werk beantwoordt. Maar ook dat is het geval niet. De veelheid der goden laat zich volgens Leitschuh zeer natuurlijk verklaren uit de samensmelting van verschillende stamgodsdiensten tot een volksgodsdienst, de goden door elken stam aangebeden worden onder de van ouds gebruikelijke namen nevens elkander gesteld, en tot gemeenschappelijke goden van het nieuwe saamverbondene volk hervormd, „wobei ihr Wesen gegen einander abgegrenzt und ihre gegenseitigen Verhältnisse näher bestimmt werden." Dit laat zich zeer goed hooren, en is ook inderdaad niet zelden geschied. Num, Min, Amun dragen verschillende namen, maar zijn in 't wezen der zaak niet verschillend. Hor, Ra, Atum evenmin. Isis en Hathar zijn in het egyptische godenstelsel neven elkander gesteld, maar in werkelijkheid niet van elkaâr onderscheiden. Men zou deze voorbeelden nog met vele andere, ook uit de indische, grieksche en andere mythologiën ontleend, kunnen vermeerderen. En dat men deze godheden onder haar bijzondere namen op eigenaardige wijs bleef aanbidden, ofschoon ze dezelfde godsdienstige gedachte verpersoonlijkten, kan zeer wel verklaard worden zooals Leitschuh doet. Niet onwaarschijnlijk zijn zij goden van bepaalde plaatsen, landstreken, stammen geweest, die men later, toen deze landstreken onder één scepter vereenigd, deze stammen tot één volk verbonden werden, in het algemeene nationale pantheon opnam. Maar niet altijd kan het polytheïsme dezen oorsprong gehad hebben. Het heeft door de samensmelting van stammen tot volken, van kleine staten tot groote rijken, die uitbreiding, die veelvoudigheid, laat mij zeggen die overvloedigheid verkregen, die ons in de godenstelsels der Egyptenaren, der Grieken, der Brahmanen verbaast, maar het is daaruit niet ontstaan. Het bestond reeds vóórdat die vol-

ken, die wereldrijken zich gevormd hadden. Men vindt het bij kleine stammen, bij wie het staatsleven nog geheel niet, het volksleven nog nauwlijks is ontwikkeld. De grond moet dus dieper gezocht worden dan in een geschiedkundig verschijnsel dat wel den weelderigen groei van het Polytheïsme maar niet zijn eerste wording begrijpelijk maakt.

Dat Dr. Leitschuh met zulk een innige bewondering voor de Theogonie van Hesiodus bezield is, en deze verre boven de wilde en ordelooze godsdienstige voorstellingen van Homerus verkiest, kan ons niet verbazen. Hijzelf is een systematikus, en gaat bij zijn onderzoek uit van eenige grondstellingen, die hij wel noemt, doch de moeite niet neemt te bewijzen. Wij zullen niet twisten over stellingen als deze: Het godsbewustzijn is een erkend feit; het idée van God is aangeboren; de godsdienst neemt zijn oorsprong uit het godsbewustzijn, want misschien bedoelt de duitsche *Religions-philosoph* onder deze termen niet veel anders, dan hetgeen wij niet op dezelfde wijs zouden uitdrukken, maar toch in den grond der zaak gereed zouden zijn te beamen. Maar als hij het Monotheïsme voor den oorspronkelijken godsdienst verklaart, of, in strijd met hetgeen wij hem zoo straks hoorden beweren, den grond van het Polytheïsme zoekt in miskenning der symbolen, dan zouden wij zoodanige hypothezen in geen enkelen vorm kunnen onderschrijven. Het Polytheïsme mag ingewikkelder en samengestelder zijn geworden in den loop der eeuwen, eenige mythen mogen onstaan zijn door misverstand van dichterlijke uitdrukkingen en beelden, over 't geheel zal een nauwgezet geschiedkundig onderzoek ons leeren, dat het Monotheïsme een vrucht van langdurige ontwikkeling en dus later dan het Polytheïsme, en de symboliek later dan de mythologie, of met andere woorden een poging is om de naïeve en zinnelijke mythologische voorstellingen der oudheid met het wijsgeerige denken van een jonger geslacht te verzoenen. Ik zie eigenlijk niet in met welk recht de schrijver, op zijn standpunt, en terwijl hij zulke hypothezen vooropzet, nog van ontwikkeling van den griekschen godsdienst kan spreken. Immers, in alle polytheïstische godsdiensten ziet hij een afval van den waren, eens door God aan de eerste menschen geopenbaarden godsdienst. De godsdienst der Grieken is hem een voorbereiding tot het Christendom, niet minder dan de israëlietische, maar alleen op dezen grond, dat God zijn volken, ook de afgevallene

nooit geheel zonder genade gelaten heeft. (Bl. 27 noot). In het het geloof van den Griek dat Metis, „die onder goden en menschen het meest door wijsheid uitstak," een dochter van Zeus is, wil hij een herinnering van de belofte zien, dat eens een Verlosser, een Vredevorst zou komen, gelijk die volgens een twijfelachtige exegeze reeds aan Adam en Eva in het paradijs gegeven, of liever door den schrijver van Genesis III uit de pârzisch-chaldeeuwsche mythologie overgenomen werd. De mythe van Pandora is volgens hem een herinnering aan de schepping van Eva. En hij neemt de gelegenheid dat hij over de Oceaniden en de Germaansche Feeën, dwergen enz. spreekt waar, om zijn verontwaardiging tegen het hedendaagsche ongeloof te uiten. „Een andere tijd" roept hij uit, „dacht zich elke gebeurtenis als onmiddellijk door God bewerkt en hoe oneindig veel geschiedt thans, gelijk onze natuurkundigen trachten te bewijzen (!) met natuurnoodwendigheid, zoodat de geloovige jonger der natuur hoonlachend op de geloovige Grieken en Christenen nederziet!?" Men ziet, *Religions-philosophischer Versuch* moge Leitschuh zijn werk noemen, en godsdienstig moge hij zijn, filozofie kunnen wij van hem niet veel verwachten. Een hoonlach zou wat theatraal zijn, maar wij kunnen toch zijn boekje niet wel aanbevelen. Zijn wetenschappelijke methode laat al te veel te wenschen over.

Toch zou ik ook daarmeê nog vrede hebben, zoo de schrijver maar wat meer kennis van zaken verried. Maar ieder oogenblik begaat hij grove vergissingen. Ik wil daaronder niet rekenen, dat hij zich niet zelden aan Euhemerisme schuldig maakt onder anderen als hij meent dat groote mannen die jegens de menschheid verdienstelijk hadden gemaakt, reeds in de vroegste oudheid, als goden beschouwd zijn geworden, of als hij Medusa, Stheno, Euryale voor werkelijke koninginnen houdt, die in de streken door Perseus bezocht heerschappij voerden: of ook als hij van de oneindige verdiensten van Herakles spreekt en den mythe van de Chimaera met van Lennep uit een overlevering afleidt, volgens welke een zekere koning Jobates den held Bellerophontes uitzond tot bestrijding van een boschgeit, juist op zulke plaatsen waar het grootste gevaar van slangen en leeuwen dreigde. Dat alles is weêr een uitvloeisel van zijn gebrekkige methode. Daarmeê hangt waarschijnlijk ook samen, als hij goede verklaringen van mythen verwerpt om er zijn onmogelijke uitlegging voor in de plaats te geven. Zoo had

Welcker zeer juist gezegd: „Gorgo Medusa ist in ihrer wahren Bedeutung das dichte, gewitterschwangere Gewölke, urweltliche Nacht und Finsterniss, aus welcher das aufblitzende Licht geboren wird." Maar Leitschuh meent dat het niet aangaat, om alles zoo tastbaar en zinnelijk te maken. Hier is slechts een spel der verbeelding — waarmeê men dus niets heeft bedoeld, en de naam der Gorgonen wordt het best afgeleid van de Gorgaden-eilanden in West-Afrika, haar woonplaats. Inderdaad! Een spel der fantazie! Men kan het zich alzoo gemakkelijk genoeg maken. Pas dit toe op alle mythen — waarom op den een minder dan op den ander? — en de gansche Mythologie is verklaard. Maar veel erger is het als de schrijver zijn theoriën tracht te steunen door onjuiste gegevens, of spreekt over zaken waarvan hij klaarblijkelijk geen studie gemaakt heeft. Wij kunnen Ritter vergeven dat hij in 1820 een verbreiding van het Boeddhisme tot in Griekenland waarschijnlijk achtte, maar dat hem dit in 1867 door Leitschuh wordt nagepraat, en wel om eenige bestanddeelen der grieksche Mythologie te verklaren, dat klinkt bijkans ongeloofelijk, en dat is zeker niet goed te maken. En niet minder onvergeeflijk is het, zoo iemand zich waagt aan de oplossing van een kwestie als het ontstaan der Mythologie en dan al zijn kennis van de zarathoestrische en van de egyptische godsdiensten uit bronnen put zooals Schwenck met verlof, en den goeden, nobelen, maar door een filozofisch *idée fixe* op het dwaalspoor geleiden Röth. Geen wonder dat hij dan ook Bendvô voor een pijniger, een boozen geest verklaart, en meent dat „die Amschaspands insgesammt gute Eigenschaften ausdrücken;" dat hij Mithra met de zon verwart, den denkbeeldigen geest Kneph waarmeê Röth en Braun zooveel getooverd hebben blijft handhaven, in plaats van hem als Num, den god der watervallen, een plaatselijke godheid van Opper-Egypte, nevens Amun te stellen: dat hij Anoebis, wiens naam hij als *aureus* verklaart en dus van *nub* afleidt, terwijl de oorspronkelijke vorm Anpu of Anepu is, waarmeê *nub* niets te maken heeft, voor een bijnaam van Thot houdt, met wien hij wel dikwijls verbonden doch van wien hij steeds bepaald onderscheiden wordt; dat hij Set, Suti voor een godheid aanziet die door herderskoningen eerst in Egypte werd ingevoerd, en Osiris een symbool van den éénen God noemt, later met Amun vereenzelvigd, dat hij Hestia-Vesta, op grond eener geheel verkeerde etymologie, als *ἱσταη* de vaststaande,

„die Urfeste" voor een godin der aarde verklaart, terwijl zij niet anders is dan het heilige haardvuur, en haar naam van een wortel moet worden afgeleid die „wonen" beteekent, of des noods, zooals sommigen willen: „schitteren, lichten" zou kunnen beteekenen, en al dergelijke fraaiheden meer. Met-één-woord, Dr. Leitschuh is eenige decenniën ten achteren. Van hetgeen er in zijn eigen vaderland, in de laatste jaren, over de mythologische wetenschap geschreven is, heeft hij geen kennis genomen. Hij handelt uitvoerig over den Prometheus-mythe, maar wat Kuhn daarover aan het licht heeft gebracht, wordt door hem niet genoemd, zelfs niet om het tegen te spreken. Dat Schwartz op niet zeer aantrekkelijke, maar zeker zeer geleerde wijs, hetzelfde onderwerp heeft behandeld als waarvan Leitschuh's titel gewaagt, schijnt deze niet te weten. Evenmin schijnt het gerucht van Max Müller, wiens denkbeelden over den oorsprong der Mythologie, in zijn *Lectures on the science of language* ontwikkeld, althans een ernstige overweging verdienen, nog tot Würzburg te zijn doorgedrongen. Om te besluiten. Ik denk niet, dat de filologen uit dit boekje van Leitschuh veel zullen leeren tot recht verstand van de Theogonie van Hesiodus. Maar dit weet ik zeker, dat het voor de godsdienstigwetenschap niet de minste waarde heeft. Ik geef mij de moeite niet den prijs van het boekje te vermelden, omdat ik mij schaam er zooveel voor betaald te hebben.

C. P. Tiele.

De Synoptische verhalen van den doop van Jezus in de Jordaan en van zijne verzoeking in de woestijn, onderzocht en verklaard door Dr. A. H. Blom. Dordrecht, P. K. Braat, 1867.

Het tweetal verhandelingen, in dit geschrift aan ons theologisch publiek aangeboden, verdient eene spoedige en — wat zich trouwens verwachten liet — alleszins loffelijke vermelding in ons Tijdschrift. Immers belangrijk zijn de onderwerpen, die er in besproken, gewichtig de resultaten, die er in medegedeeld, echt wetenschappelijk het onderzoek, waardoor die slotsommen verkregen werden. Inderdaad nauwelijks had ik gehoor gegeven aan de uitnoodiging door de uitgave van dit werkje ook tot mij gericht en Dr. Blom een paar schreden gevolgd op den weg

zijner nasporingen, of reeds had ik besloten met belangstelling naar hem te blijven luisteren, met vertrouwen aan zijn verder geleide mij over te geven. En aan het einde van den gemeenschappelijken tocht gekomen kon ik dezen voortreffelijken gids mijn dankbaar „vaarwel!” niet toeroepen, zonder er een welgemeend en hoopvol „tot wederziens!” aan toe te voegen. Daarom haast ik mij ook om allen, die tot dezen excursus nog geen gelegenheid hadden, met nadruk op te wekken om zoo spoedig mogelijk mijn voorbeeld te volgen. Wel ras zullen zij de ondervinding opdoen dat de heer Blom in hooge mate eene der eerste deugden van een degelijken gids bezit, namelijk dat hij volkomen te huis is op het terrein, waarop hij ons rond voert. Dat terrein heeft hij zelf doorkruist met dat taaie geduld en die fijne opmerkzaamheid voor détails, die een onmisbaar vereischte zijn voor nauwkeurige exegetische en kritische verkenningen. En nu moge het veel en velerlei zijn, waarop hij onzen blik vestigt, tot de deugden, waardoor deze Führer zich ons aangenaam weet te maken, behoort ook dat hij ons noch door noodelooze omslachtigheid verveelt, noch door eigen opgewondenheid en agitatie vermoeit. Beknopt en toch volledig zijn zijne aanwijzingen. Met vasten en rustigen tred gaat hij ons voor, alle zijpaden vermijdend, regelrecht aan op het doel. En niet zelden mogen de opmerkingen, die hij ons mededeelt, ons verrassen, zoodat wij hem wel eens ongeloovig aanzien, eenige oogenblikken turens op het punt, waarheen hij den vinger richt, zijn voldoende om ons zijn scherpen en geoefenden blik te doen bewonderen, en ons de bekentenis te ontlokken: „gij hebt waarlijk gelijk, ja, ja nu zien wij het ook.” In 't kort, niemand, die belang stelt in het recht verstand en de juiste beoordeeling der levensbeschrijving van Jezus, zal zich den uitstap op het gebied der exegese en critiek van de evangelische verhalen beklagen, waarbij Dr. Blom als wegwijzer dient.

Mijn oordeel over dit geschrift door een uitvoerig verslag te staven, daarvan meen ik mij te moeten onthouden. Daar de taak van den recensent deze reis bijna uitsluitend tot goedkeuren zich bepalen moet, zou eene volledige opgave van de gronden, waarop Dr. Blom zijne resultaten heeft gebouwd, wel den inhoud van dit Tijdschrift, maar niet de kas van den Uitgever verrijken. En de heer Braat, die ons in staat stelde deze rijpe vrucht van wetenschappelijk onderzoek te genieten, en dat genot verhoogde

door eene keurige uitvoering, heeft te veel aanspraak op onzen dank, dan dat wij hem dezen slechten dienst bewijzen zouden. Laat mij alleen denzulken, die meenen mochten dat de Synoptische verhalen van den doop van Jezus in de Jordaan en van zijne verzoeking in de woestijn thans wel reeds voldoende zijn onderzocht en verklaard, een en ander mededeelen, waaruit blijkt met hoeveel recht de heer Blom mocht zeggen: „Het kwam mij voor, dat hoeveel ook reeds tot verklaring van de pericopen van de Synoptische evangeliën, die deze twee bijzonderheden betreffen, bij gebracht is, een vernieuwd onderzoek van haren inhoud, aard en oorsprong niet overbodig kan geacht worden."

Wat de Syoptische verhalen van den doop van Jezus in de Jordaan betreft is de slotsom van Blom's onderzoek deze: „dat volgens de oudste traditie Jezus door Johannes is gedoopt, en dat hij toen in een visioen heeft gezien en gehoord, wat werkelijk ook plaats had, dat de Geest van God op hem nederdaalde en God hem plegtig voor den Messias verklaarde." Na te hebben aangetoond dat deze de voorstelling is, die Marcus en Lucas van dit feit hebben gegeven, draagt de Schrijver zijn gevoelen voor, dat het verhaal van Mattheus, thans van dat der beide andere Synoptici op zoo merkwaardige wijze onderscheiden, eene omwerking is van een met dat der beide anderen gelijkluidend bericht in het oorspronkelijk Mattheus-evangelie. Matth. 3: 14, 15 beschouwt hij als een bijvoegsel van latere hand, en is van meening dat diezelfde hand de woorden, bij den eersten evangelist voorkomende: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου, ἐν σοὶ κ.τ.ἑ* heeft veranderd in: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου, ἐν ᾧ κ.τ.ἑ.* De gronden, waarmede Blom dit gevoelen staaft, zijn zóó voldoende, dat de zaak er niets bij verliezen kan, als wij de vrijheid nemen aan één onder zoo vele en flinke getuigen — trouwens hij zelf verraadt geenerlei prétensies — als incompetent het stilzwijgen op te leggen. Ik bedoel de vraag op bl. 16, die bewijst hoe zelfs onze anders zoo nauwlettende Blom — maar het is misschien ondeugend van mij hem hiermeê te plagen — ook nog wel eens eene kleine, kleine onnauwkeurigheid begaan kan. „Ik heb noodig door u gedoopt te worden!" zou hij (Johannes) gezegd hebben, zoo lezen wij daar, „en derhalve toen reeds zonder bedenking in Jezus den Messias hebben gezien. Maar hoe dat te rijmen met de verklaring, die hij Joh. 1 : 31, 33 aflegt: „Ik kende hem niet," t. w. als den vleeschgeworden Logos, die daarom

de Christus is?" — Maar hoe deze vraag, waarbij die verklaring des Doopers als een feit wordt aangemerkt, te rijmen met de beschouwing van het Johannes-evangelie onzen Schrijver eigen blijkens hetgeen hij ons bl. 24 te lezen geeft?

Moet dan naar de bedoeling der schrijvers zelven, die den doop van Jezus verhalen, aan een bovennatuurlijk door God beschikt visioen gedacht worden, de vraag is hoe wij over die voorstelling te oordeelen hebben. Overtuigend is wat de heer Blom ten antwoord op deze vraag in het midden brengt. Evenmin een op bovennatuurlijke wijze aan Jezus geschonken, als een zielkundig te verklaren visioen van den Heer mogen wij aannemen. Om deze laatste stelling te bewijzen beroept zich de schrijver o. a. op de bijzonderheid, dat hetgeen de evangelisten ons van Jezus verhalen, ons geen aanleiding geeft om hem het karakter van een visionaris toe te schrijven. Ik kan mij niet weêrhouden hier terug te geven, wat hij daaromtrent opmerkt. „Behalve het verhaal van Jezus' doop kan alleen nog dat van zijne verzoeking in de woestijn en van de verschijning van een engel in Gethsemane daartoe gebragt worden, want zijne verheerlijking op den berg beschrijven zij wel als een visioen der leerlingen maar niet van Jezus. Doch men behoeft niet hyperkritisch te zijn, om die verschijning van een engel, door den jongsten der Synoptici medegedeeld, als ongeloofwaardig te verwerpen, of zich buiten staat te verklaren om de realiteit van die verzoeking in de woestijn te verdedigen. En inderdaad, het beeld van Jezus, dat ons uit de evangeliën tegenkomt, is niet dat van een man, die door zijn prikkelbaar zenuwgestel en zijne levendige phantasie zich meermalen in eene andere wereld meent verplaatst te zien, en zich besturen laat door stemmen, die hij dan zou gehoord hebben. Wij vinden hier integendeel bij een diep en teeder gemoed een vastheid en gelijkmatigheid van handelen, die van een helder inzigt zijner roeping, door ernstig nadenken verkregen, en van onverstoorbare zelfbeheersching getuigt. Er leven hier grootsche gedachten, maar niet zulke, die buiten en boven het gebied van den menschelijken geest liggen. Er werken hier krachtige inspiraties, maar zulke, die openbaringen zijn eener geheel eenige persoonlijkheid. Zijn weten van God is een vrucht van zijn leven in God. En de stem van God, die hij hoort, is de weerklank van zijn vroom gemoed, voor hetwelk de liefde Gods alles is. Wie zal het

waarschijnlijk noemen, dat een leven zoo klaar, zoo zelfbewust, zoo gezond, aangevangen zou zijn met een visioen, en dat hij de gewigtige loopbaan, waarop hij geen schrede gezet heeft zonder zich rekenschap te geven van hetgeen de gemeenschap met den hemelschen Vader van hem eischte en van hetgeen dus den Vader verheerlijken zou, ingeslagen zou zijn, omdat hij in een oogenblik van geestverrukking geloofd had den Geest van God te zien, die nu eerst op hem nederdaalde, en een stem van God te hooren, die hem met de verzekering van Gods gunst ook zijne bestemming bekend maakte?"

Klemmend is ook wat de heer Blom verder opmerkt om te betoogen, dat de woorden, die God tot Jezus zou gesproken hebben (moest dit eigenlijk niet zijn: de woorden van God, die Jezus zou gehoord hebben?) onmogelijk de weêrklank van zijn bewustzijn hebben kunnen wezen.

„Er blijft nog ééne mogelijkheid over. Al moeten wij de oudste traditie van hetgeen bij Jezus' doop zal plaats gehad hebben, gelijk die bij Marcus bewaard is, verwerpen, zij kon toch deze historische kern bevatten, dat Jezus juist toen tot helder bewustzijn zijner roeping gekomen is en van dien oogenblik af zich aan die schoone taak heeft toegewijd." Ook deze voorstelling wordt door den Schrijver getoetst en zeer gewichtig zijn de bezwaren, die hij tegen haar aanvoert. En brengt hij bij deze gelegenheid de vraag ter sprake, waarom Jezus zich heeft laten doopen, het antwoord op die vraag gegeven getuigt evenzeer van die vrijmoedigheid, als van die rechtvaardigheid in de beoordeeling en waardeering van Jezus' persoon, die de schoone vruchten zijn van dogmatische onbevangenheid. Wat evenwel de zaak zelve betreft meen ik eenigermate van Dr. Blom te te moeten verschillen. Volgens hem werd de doop van Johannes beschouwd als „een onderpand van Gods vergevende liefde" en moet het gevoelen verworpen worden dat „de verpligting tot een rein leven de oorspronkelijke bedoeling van dien doop geweest zou zijn." Tegen deze stelling heb ik bedenking. Het is zoo, voor haar zou men zich kunnen beroepen op Marc. 1 : 4: *Johannes was doopende in de woestijn, en predikende den doop der bekeering*, TOT VERGEVING DER ZONDEN. Maar daargelaten nog de vraag, of deze laatste woorden de aanwijzing bevatten van het *doel* of wel van de *vrucht* van den doop der bekeering, door Johannes gepredikt, altijd blijft dit over, dat, gelijk elders, zoo

ook hier, de doop van Johannes met nadruk de doop der *bekeering* heet. Aan dien doop zich te onderwerpen, het was — dit is niet weg te nemen — den eisch der bekeering te aanvaarden, de beloften van een rein leven af te leggen. Al heeft dus mijne volkomen sympathie wat Blom in het midden brengt ten antwoord op de door hem gestelde vraag: „Maar werd de doop dus beschouwd als een onderpand van Gods vergevende liefde, kan die wel ooit voor Jezus eenigzins deze beteekenis gehad hebben?" die vraag zelve zal, meen ik, aldus moeten gesteld worden: „Maar was de doop van Johannes de doop der bekeering, kan die wel ooit voor Jezus eenigszins deze beteekenis gehad hebben?" Ik antwoord: Voorzeker niet, als men blijft staan bij de letterlijke beteekenis des woords. Maar is niet dat juist wederom zoo groot in Jezus, dat hij, waar een Johannes aan de blijmare: „Het Koninkrijk der hemelen is nabij gekomen!" den eisch toevoegt: „Bekeert u!" niet over de allereigenlijkste beteekenis van dien eisch gaat redeneeren en op grond van zijn letterlijken zin zich er aan onttrekt, maar vol heilige geestdrift het hoofddenkbeeld (de *positieve* gedachte) in dien eisch opgesloten, t. w. *de verplichting tot een rein leven* aanvaardt en met zijn volk den doop van Johannes ondergaat, onbekommerd wat de een of ander daaruit zou kunnen afleiden omtrent zijn vroeger leven?

Niet minder wetenschappelijk genot, als de eerste verhandeling van den heer Blom ons smaken deed, verschafte ons de lezing van zijn tweede stuk over de Synoptische verhalen van Jezus' verzoeking in de woestijn. Inderdaad, ik weet niet wat meer te roemen, de zeldzame nauwkeurigheid, waarmede de Schrijver al de in die verhalen voorkomende bijzonderheden en eigenaardigheden weet op te merken, of de scherpzinnigheid waarvan hij telkenreize door zijne verklaringen blijk geeft, of de volledigheid, waarmede hij al de tot zijn onderzoek behoorende vragen ter sprake brengt en in overweging neemt. En dat ook dat onderzoek geenszins overbodig behoefde te heeten, daarvan levert de doorwrochte arbeid van Dr. Blom niet weinige bewijzen op. Tot proeve vermeld ik zijne opvatting van de verzoeking, die volgens Mattheus de derde is geweest, welke Jezus te overwinnen had.

„Kon het ons," zoo lezen wij, „reeds bij de beide eerste verzoekingen niet twijfelachtig zijn, dat wij hier aan geen feiten

op een bepaald oogenblik van Jezus' leven voorgevallen te denken hebben, het is even onverklaarbaar, hoe in zijn geest het denkbeeld van eene eigenlijke duivelaanbidding kon opgerezen zijn, als hoe een kwaad, dat zich zelf zoo onverholen als het toppunt van boosheid aan hem voordeed, voor hem zelfs ook maar een schijn van bekoring hebben kon. Maar vinden wij dan hier het beeld van den waren Messias afgespiegeld, zooals de eerste Christenen zich dat vormden, het is dan ook noodig, dat wij ons in den kring van hunne eigenaardige gedachten en beginselen verplaatsen, om de heerlijkheid van den Messias, zooals die hier geschetst is, regt te begrijpen. Vooral bij de verklaring van de laatste verzoeking komt die opmerking te pas."

Overtuigend wordt nu verder aangetoond het onhoudbare der gewone opvatting van de bedoelde verzoeking, dat nl. „Jezus daarbij uitgelokt zou zijn tot het stichten van een aardsch Messiasrijk in plaats van een geestelijk, of tot het najagen van magt en genot door het huldigen van den geest der wereld."

„Zulk eene bedoeling schrijft men ook", zoo vervolgt de heer Blom, „ten onregte toe aan den evangelist. Wat volgens hem Jezus met afgrijzen weigert, is niet de hem aangeboden heerschappij over de heidenwereld, maar de voorwaarde, waaraan die nu verbonden wordt, om den Satan te aanbidden. Wat hij zijn pligt verklaart, God den Heer alleen te aanbidden, staat tegenover dit laatste, maar niet tegenover het eerste. Ja zelfs wanneer hij betuigt, God alleen te zullen aanbidden, dan beschouwt hij dit als de eenig ware voorwaarde om tot die heerschappij te komen."

Wie erkent niet de juistheid dezer opmerkingen, en begroet niet in Blom een exegeet, die met volkomen zelfstandigheid zijnen weg gaat, en, gelijk men zegt, voet bij stuk weet te houden?

„Maar waarin bestond dan die Satansdienst, die Jezus hier gezegd wordt afgewezen te hebben?"

Het antwoordt, dat ons op die vraag gegeven wordt, komt hierop neder:

Was geheel de heidenwereld, naar de voorstelling der Joden en van vele Christenen, aan de macht van den duivel onderworpen, vooral het Romeinsche rijk zagen zij als den hoeksteen van den troon des Satans aan. De Romeinen bedreigden hun

volksbestaan, en was het Romeinsche rijk in hart en nieren heidensch, dan zou ook zijn zegepraal de zegepraal van het heidendom zijn. En toch, groot was de verzoeking om dat Rome te huldigen. Wie het deed zag zich uitstekende voorrechten aangeboden; wie het weigerde, hij was gedoemd tot smaad en ellende. Geen wonder dat ook de Joodsche Christenen het meer dan ooit hun plicht achtten om zich daartegen te wapenen door trouw aan den God hunner vaderen en zijn wet, en dat elke afwijking van deze, of zelfs maar een gunstig oordeel over eenig eigenaardig denkbeeld der Heidenen hun licht een toegeven aan den duivel, een bevorderen van zijn oogmerk, een huldigen van hem toescheen? En inderdaad, er werden onder de Christenen niet weinigen gevonden, die, op voorgang van Paulus, maar niet altijd met zijne religieusiteit, leerstellingen predikten, die in zulk een licht konden beschouwd worden. Was naar de overtuiging van dezen de wet vervangen door den geest van Christus, zoodat de Heidenen om zalig te worden niet Joden, maar Jood en Heiden beiden nieuwe schepselen worden moesten, dan verviel voor hen ook alles in de wet, wat geen zedelijke strekking had en toch de grenslijn tusschen Jood en Heiden scherp maakte. In die leer zagen de Joodsche Christenen den geest van het pseudoprofetisme, dat zich wel voordeed als Christelijk, maar inderdaad het orgaan en de bondgenoot des duivels was, en gingen zelfs zoover om, wat de Paulinisten met opgetogenheid verhieven als τὰ βάθη τοῦ θεοῦ, met afgrijzen τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ te noemen. En toch, als zij bij de prediking dier beginselen door het geheele Romeinsche rijk van dag tot dag gemeenten zagen ontstaan van hen, die zich Christenen noemden, omdat zij Jezus als den Messias beleden, maar zonder hunne verplichting te erkennen tot gehoorzaamheid aan de wet, dan konden zij zich de kracht der verzoeking niet ontveinzen, die beweerde dat God alleen voor dat Evangelie de overwinning op de wereld had weggelegd, en juist omdat zij die kracht voelden, werd hun tegenstand des te scherper en beslister. Maar wat nu voor hen zekere waarheid was, dat moest — daaraan twijfelden zij niet — het ook voor Jezus geweest zijn, en had hij reeds dezelfde verzoeking ondervonden, waarin zij verkeerden, dan moest hij die ook reeds als een verzoeking tot pseudomessianisme hebben afgewezen, en alleen door zijne onwankelbare trouw aan „den Heer zijnen God” zijne

macht over de Heidenen van God verkregen hebben als het loon zijner overwinning.

Deze laatste trek van het verhaal van Jezus' verzoeking in de woestijn heeft dus moeten dienen om deze gedachte uit te drukken: kon het schijnen dat Jezus eerst dan de heerschappij over de wereld verkrijgen zou, wanneer hij de scherpe grenslijn uitwischte, die Jood en Heiden scheidde door de wet, en zich schikte naar de denkbeelden der Heidenen, hij had dit als een beslisten afval van God veroordeeld, en de trouw aan de wet de eenige en onmisbare voorwaarde verklaard om tot de Messiaansche heerschappij te komen.

Waartoe meer? Men ziet: zeer de aandacht waardig zijn de uitkomsten, waartoe de heer Blom door zijn onderzoek is geleid geworden. Voor de mededeeling daarvan zij hem openlijk dank gebracht. En heeft hij op nieuw getoond zelf veel te bezitten, hij toone wel spoedig op nieuw dat wetenschappelijke, geestelijke rijkdom niet gierig maakt, maar mild in het geven.

H. P. Berlage.

Godsdienst en Wetenschap. Toespraak gehouden bij de herinnering aan het vijftig-jarig bestaan van het Koninklijk Seminarium tot opleiding van Godsdienstleeraren bij het Euangelisch Luthersch kerkgenootschap in de Nederlanden, door Jhr. Mr. J. de Bosch Kemper, President-Curator van gemeld Seminarium, den 25 Junij 1867. Amsterdam, E. S. Witkamp, 1867.

Wij verheugen ons dat de Toespraak, die Jhr. Mr. J. de Bosch Kemper gehouden heeft, bij gelegenheid van de feestelijke herinnering van het 50jarig bestaan van het Euang. Luth. Seminarium, algemeen verkrijgbaar is gesteld. Die feestelijke samenkomst in de Oude Luthersche kerk te Amsterdam had een eigenaardig karakter. Het onderwerp van een feestrede bij deze gelegenheid kon wel niet anders dan theologisch zijn, en de redenaar was een rechtsgeleerde, die jaren lang het hoogleeraars-

ambt in de rechtsgeleerdheid en staatswetenschappen met grooten roem bekleedde. En al heeft ook de overtuiging geen tegenspraak te duchten, dat de heer Kemper zich op het gebied van de wetenschappelijke theologie gemakkelijker en deugdelijker beweegt dan menig „theoloog", ja ook „modern" theoloog, hij sprak, zoo wij uit een „kerkelijk" oogpunt zien, als leek in het midden eener schare van schriftgeleerden. Deze omstandigheid verzinnelijkte voor mij, toen ik daar zat onder de toehoorders, de heuglijke waarheid, dat heden ten dage onder de ontwikkelde Protestanten het gezag van priesters en schriftgeleerden geëindigd is. Wij godsdienstleeraars bewandelen, door den aard van onzen werkkring, een weg, die tot gewisse bevoegdheid kan leiden om in zaken van godsdienstwetenschap onze stem te doen hooren. Maar wij bezitten die bevoegdheid eerst dan wanneer wij ons recht om ze ons toegekend te wenschen kunnen ontleenen aan onze blijkbare instemming met het algemeen beginsel van alle wetenschap, volgens hetwelk geen ander gezag geldt, dan het gezag van wel bewezen en goed bevestigde waarheid. En kwam het wel in niemand van de aanwezige theologanten en predikanten op, om een aandachtig oor te weigeren aan den geleerde, van wien men wist dat hij geen ander gezag zou laten gelden, dan het gezag van logische, historische en psychologische evidentie; die President-Curator was mij, nù weder door de bereidvaardigheid, waarmede hij de hem opgedragen taak vervulde, een verzinnelijking van het geneesmiddel dat wij voor de diepgewortelde kwalen en gebreken van de kerk begeeren en verwachten. Ik bedoel het liefdevol en werkzaam aandeel van veelzijdig ontwikkelde en beschaafde leden der gemeente aan de verbreiding en de veredeling van geestelijken godsdienst en zijne wetenschappelijke behandeling. Zoo had dus die Luthersche feestviering een gansch modern aanzien.

De hoogleeraar heeft zich voortreffelijk van zijne taak gekweten. De hoofdstelling, waarvan hij het betoog ondernam, is deze; „De godsdienst en de wetenschap zijn in Gods wereldbestuur bestemd om, in vereeniging met elkander, de zamenleving te volmaken; maar om elkander krachtdadig te ondersteunen moeten kerk en school elk op haar gebied volkomen vrij zijn." Over de vrijheid van de kerk zegt de heer Kemper onder meer ook dit: „In het kerkgenootschap dat zich naar Luther noemt moet geëerbiedigd worden het regt van hen, die met volle overtuiging in de on-

veranderde Augsburgsche Confessie de uitdrukking van hun geloof vinden, even als dat van hen, die, in navolging van den grooten hervormer, de godsdienst nog reiner willen prediken, dan hij ruim drie eeuwen geleden, gedaan heeft. In eene veelzijdige zamenleving hebben oude en nieuwe richtingen ieder hare regten en verpligtingen, ook wederzijdsche........ De kerk van Christus is naar haren aard een vrije kerk. Zij mag niet worden overheerscht noch door den paus, noch door Conciliën, noch door Synoden, — ook niet door de wetenschap van Athanasius, of door de Scholastiek der middeleeuwen, of door de leerstellige godgeleerdheid van de 16[de] en 17[de] eeuw, of door de wetenschap van den tegenwoordigen tijd." Maar, indien wij dan verder lezen „zonder wetenschap blijft de godsdienst zich in een kleinen kring bewegen," en ook „strenge, volstrekt onpartijdige kritiek over al het bestaande uit te oefenen is het regt en de verpligting der wetenschap; waar zij door heilige waarheidsliefde bezield wordt, heeft de reine godsdienst van Jezus daarvan niets dan ondersteuning en verdediging te wachten;" wij hebben dan een vraag te doen. Wij vragen, mag aan de kerk de vrijheid worden toegekend om zich af te sluiten tegen den invloed van de „door heilige waarheidsliefde bezielde wetenschap," indien zij daarvan „niets dan ondersteuning en verdediging te verwachten heeft?" Heeft echter de kerk *die* vrijheid niet, is de tegenstelling die er ligt in het „kerk en school moeten elk op haar gebied volkomen vrij zijn" dan niet te absoluut? Het komt mij voor, dat in dergelijke tegenstelling een wijsgeerige fout schuilt. Men beschouwt te veel in abstracto, wat zich alleen in eenige concrete werkelijkheid laat zien. Men kan „godsdienst en wetenschap" min of meer tegenover elkander plaatsen, en de afhankelijkheid of onafhankelijkheid, die ze ten aanzien van elkander bezitten, bespreken. Want hier hebben wij zuiver afgetrokken begrippen; wij hebben niets bepaalds op het oog, gansch in 't algemeen het menschelijk gemoed als bron en zetel van godsdienst en het menschelijk verstand als bron en zetel van wetenschap. Maar bij „kerk en school" moeten wij iets bepaalds op het oog hebben. Wij hebben al aanstonds de nevengedachte van een school, waarin een gedeelte van de wetenschap, die met den godsdienst in verband staat, wordt beoefend. Onder „school" in dat verband willen wij niet verstaan hebben een school voor zuiver abstracte algebra en mathesis. Maar een school uit die

tegenstelling is in concreto altijd afhankelijk van den godsdienst in 't gemoed van wie tot haar behooren, en in de kerk laten zich ook mannen gelden uit die school. Der kerk is het door hare waarheidsliefde verboden om zich aan de heerschappij van het deel waarheid dat de menschheid ergens veroverde te onttrekken; aan de school eveneens. Beiden zijn zij afhankelijk van het gezag der waarheid. De tegenstelling die er ligt in het „kerk en school moeten elk op haar gebied volkomen vrij zijn" komt derhalve hier op neer, dat beiden de vrijheid hebben om zich tegen een *onrechtmatige* heerschappij, die de eene zich over de andere zou willen aanmatigen, te verzetten. In geen anderen zin werd dan ook de vrijheid beide van kerk en van school door den Spreker bedoeld. Maar kweekt de herinnering aan deze hoogst eenvoudige en door niemand betwistte waarheid *in dezen vorm* „kerk en school moeten elk op haar gebied volkomen vrij zijn" niet gemakkelijk misverstand? Is niet Prof. Doedes door die formeel logisch mogelijke tegenstelling van de vrije kerk en de vrije school in der tijd verleid geworden tot dolingen van 't gezond verstand en 't gezond zedelijk gevoel?

Na de ontwikkeling van genoemde hoofdstelling volgt een korte maar hoogst belangrijke geschiedenis van de vestiging en de lotgevallen van het Luthersche Seminarium. Aan de reeds gestorvenen en de nog levenden, die er in eenige betrekking toe gestaan hebben of nog staan wordt hulde gebracht wegens hunne verdiensten, en het valt aan den fijnen tact van den heer Kemper niet moeielijk, om van ieder der genoemden die deugden in 't licht te plaatsen, welke onafhankelijk van alle bijzondere sympathiën en antipathiën algemeen plegen geëerd te worden.

Ofschoon de hooggeachte spreker zijne moderne opvatting van godsdienst en christendom onbewimpeld had doen uitkomen, bleek het toch, toen op dien 25 Juni de toehoorders het kerkgebouw verlieten, dat hij andersdenkenden, althans de tevens edeldenkenden onder hen, in geenerlei opzicht gekwetst had. Onder die toehoorders waren er twee, die nu nog een gracht of drie samengingen. De een van geprononceerde orthodoxe, de ander van geprononceerde moderne richting. Blijkbaar had de voorstander der gereformeerde orthodoxie geen aanstoot geleden onder het aanhooren van dien humanen en waarlijk liberalen redenaar. Ja, zeide hij ongeveer, ik kan er mij in vinden, dat ieder, in getrouwheid aan zijne concientie, eigen overtuiging moet zoeken

en handhaven. Maar gij modernen moest niet altijd weer met Luther aankomen, alsof hij zoo wat uw geestverwant ware! Altijd weer die brief van stroo! Staat er bij Luther, tegenover die oogenblikkelijke christelijke en wetenschappelijke vrijheid, zoo als gij ze noemt, niet een onbepaalde onderwerping aan het gezag van Bijbel en Openbaring? — O, wat gij daar zegt, hernam de geestverwant van Kemper, geef ik aanstonds toe. Voor een vrijheid op christelijk gebied als wij modernen eischen en verdedigen was er in Luther's hoofd, en in dat van zijn medestanders in de 16de eeuw, niet de geringste plaats. Weet gij wat ik geloof? Indien wij drieën, Kemper, gij en ik, bij Luther gebracht waren in de meest liberale periode van zijn leven, en wij hem onze gevoelens bedaard hadden uiteengezet: gij, met uw Calvinisme, zoudt er misschien te nauwernood, en indien al, niet zonder ernstige berisping zijn doorgekomen; maar van Kemper en mij zou Luther gezegd hebben: *Laat ze naar den duivel varen!* Hierop scheidden die twee, met gullen lach en broederlijken handdruk. Ik geloof dat die geestverwant van Prof. Kemper gelijk had. Misschien beriep de hoogleeraar zich niet op Luther ter aanbeveling van de moderne richting, maar als op een profeet, die op de stem der waarheid in zijn binnenste meer vertrouwde dan op het kerkelijk gezag. Maar doen wij in ieder geval niet beter, nu Luther toch maar in zoo verre aan de stem zijner concientie vertrouwen schonk als zij overeenstemde met de leer van Paulus, om, met voorbijgaan van de kerkhervormers, ons alléén te beroepen op het voorbeeld van Jezus, die werkelijk boven alle dogmatisme verheven was? Wanneer wij op den inhoud van een Bijbelboek aanmerkingen maken en er ons niet mede vereenigen dan moeten wij ons niet beroepen op Luther's oordeel over den brief van Jacobus. Quum duo faciunt idem, non est idem. Ten aanzien van ons modern christelijk standpunt zou de hervormer gezegd hebben, wat nog altijd hoogst achtingswaardige en van harte liberale tijdgenooten zeggen, die, even als hij, de vatbaarheid volkomen missen om de wetenschappelijke grondslagen van onze richting te waardeeren: *liever Roomsch dan dat*!

F. W. B. van Bell.

LITERARISCH OVERZICHT.

Wij hebben de verschijning te vermelden van een *Geschichte der Philosophie in pragmatischer Behandlung von* Conrad Hermann, *Professor*. Leipzig, Verlag von Friedrich Fleischer, 1867. X en 563 blz. *f* 5.70. — De Schrijver geeft een geschiedenis van de philisophie zonder dat zij tevens eene geschiedenis der philosophen is. Het Vorwort behelst een reeks van korte aphorismen, waarmede hij den aard van zijn werk doet kennen. Ik neem er het volgende uit over.

Alles specifisch Neue in der Geschichte hat sich der Regel nach erst durch einen mühsamen Prozess von dem gegebenen Vorstellungskreise in dem es sich befindet loszureissen und es wird dasselbe gemeinhin auch eine Zeit lang in seiner hervorragenden und unterscheidenden Ergenthümlichkeit von diesem letzteren verkannt.

Die philosophischen Schriftwerke oder litterarischen Denkmäler der Philosophie aus der Geschichte stellen uns im Allgemeinen nur dieses Ringen eines neuen Vorstellungsinhaltes mit dem gegebenen Kreise des Denkes vor Augen oder sie sind im Wesentlichen immer nur das Bild eines Weges, auf welchem irgend ein hervorragender Geist von dem Bodem seiner Zeit aus zu einer neuen und eigenthümlichen Höhe der Weltanschauung hingeführt worden ist.

Die Aufgabe eines Historikers der Philosophie ist daher überhaupt eine ähnliche als die eines Geographen, der aus den gegebenen oder dem Auge unmittelbar entgegentretenden konkreten und verschlungenen Verhältnissen der Oberfläche eines Landes, die einfachen und entscheidenden Grundformen seiner ganzen Gestaltung zu erkennen versucht.

Die Geschichte der Philosophie im Ganzen genommen rechnet daher nur mit den allgemeinen Begriffen des Platonismus, Spinozismus, Kantianismus u. s. w. als mit den für den Fortschritt des phi-

losophischen Denkens überhaupt wichtigen und entscheidenden Factoren, indem sie die Abtrennung dieser Begriffe von ihrer konkreten Verwirklichung in der lebendigen Individualität eines Mannes und seiner Schriften der wissenschaftlichen Specialforschung überlässt.

Alle wahrhaft wissenschaftliche Behandlung eines Stoffes ist diejenige, welche die Erkenntniss des Ganzen und Allgemeinen desselben als ihre nächste und wichtigste Aufgabe erkennt.

Für diese Art der Behandlung der Geschichte der Philosophie bietet sich der Ausdruck des pragmatischen als der geëignetste dar.

Eine pragmatische Auffassung des historischen Stoffes der Philosophie ist ebenso sehr verschieden von einer einfach empirischen im gewöhnlichen Sinne des Wortes als von einer dialektisch-speculativen nach den Grundsätzen Hegels und seiner Schule.

Diese letztere erblickt in der Geschichte der Philosophie die immanent nothwendige Entfaltung eines Schemas abstracter Begriffe, welches im Voraus als die reine und an und für sich feststehende Wesenheit alles Wirklichen von ihr angesehen wird.

Eine pragmatische Behandlung der Geschichte der Philosophie dagegen ist diejenige, welche sich den begrifflichen Inhalt ihrer Erscheinungen und die geistige Ordnung des Zusammenhanges derselben allein aus einer unbefangenen Betrachtung ihrer selbst und ihrer ganzen Verhältnisse zu abstrahiren versucht.

Der Ausdruck des Pragmatischen bezeichnet an und für sich nur das einfach Thatsächliche oder eigentlich Wirkliche in den Dingen und es fällt derselbe insofern anscheinend zusammen mit dem Begriff einer blos erzählenden oder rein empirischen Darstellung der Geschichte.

Die wissenschaftliche Geltung dieses Ausdruckes ist jedoch vielmehr diejenige, nach der er eine Entwickelung oder Ableitung des Geschehenen aus den ihm zur Voraussetsung dienenden objectiv gegebenen Thatsachen und sonstigen bedingenden Verhältnissen in sich bezeichnet.

Het eigen standpunt van Prof. Hermann kan men uit het volgende leeren kennen (bl. 544): „Der ganze Begriff und die Möglichkeit der Philosophie als einer wissenschaftlichen Erkenntniss der höchsten Principien der Dinge war durch uns zuruckgewiesen oder verworfen worden. Der Mensch kann nichts wissen über Anfang, Ende und Hintergrund der ganzen ihn umgebenden Welt.... Die Abschneidung der Möglichkeit eines derachtigen Erkennens aber ist noch keinesweges gleichbedeutend mit der Ansicht von einem Aufhören der

Philosophie überhaupt. Vielmehr ist er nur eine Reform des ganzen wissenschaftlichen Begriffs der letzteren, um die es sich handelt oder die von mir hier so wie in meinen andern bisherigen Schriften angestrebt wird.... Bl. 535: „Alle Erkenntniss der Wissenschaft von der Welt hat.... überhaupt eine gewisse unüberschreitbare Grenze. Nichtsdestoweniger ist es ein Bedürfniss des Menschen, über das Ganze der ihm umgebenden Welt oder über das allgemeine System der letzten Fragen und Dinge irgend eine bestimmte Ansicht oder Meinung haben zu müssen. Hierfür finder er an sich einen Anhalt in dem Principe und dem geistigen Lebensgebiete der Religion. Das Gebiet der Religion ist eben wegen der Unmöglichkeit einer verstandesmässigen Aüflösung des ganzen Problemes der Welt als eine andere selbständige Abtheilung des menschlichen Geisteslebens neben der Wissenschaft gefordert.” Hij verwerpt alle vroegere Metaphysica, ook die van Hegel, en wil haar beschouwd hebben als het inleidende gedeelte van de philosophie, hetwelk de onmogelijkheid aantoont om iets *te weten* omtrent de bestaanswijze van God en de onsterfelijkheid der ziel. De anthropologie is hem grondslag en doel van de philosophie. Langs den analytischen weg wil hij het geestelijke, dat aan het stoffelijke of waarneembare ten grondslag ligt en daarvan het beheerschende en ordenende element is, opsporen en verklaren. Hij noemt zijn systeem Idealrealismus. Wat er zich in een mensch geestelijks ontwikkelt onder den invloed van het „Ahnungsvermögen des Gefühls” oder „des Glaubens,” de Religie, wil hij niet minder laten gelden, dan wat er zich geestelijks in den mensch ontwikkelt onder den invloed van de verstandswerkzaamheid, de wetenschappelijke beschouwing of Philosophie in engeren zin.

Nog is er een werk van historischen aard verschenen, dat als *derde* uitgave zijne aanbeveling met zich brengt. Ik bedoel *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart,* 1 Theil. Ook onder den titel: *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums,* 3te *berichtete und ergänzte, und mit einem Philosophen- und Litteratoren Register versehene Auflage* von Prof. Dr. Ueberweg. XI und 298. Berlin, circa *f* 2.80.

F. W. B. v. B.

Ofschoon wij ons niet wagen willen buiten het gebied, waarop wij gewoon zijn ons te bewegen, mogen wij toch niet geheel zwijgen van twee werken, die voor de wetenschap van den godsdienst niet onbelangrijk zijn. Ik bedoel in de eerste plaats de *History of India*

from the earliest ages, by J. Talboys Wheeler, Vol. I. The vedic period and the Mahá Bhárata (London: Trübner & C°. 1867. 576 blz. Prijs *f* 11.70). Het is een genot, als men een van die dure duitsche uit de handen gelegd heeft, wier dichtineengedrukte bladzijden met verouderde duitsche letters uw gezicht martelen, wier bladen u om het hoofd vliegen zoodra gij ze met uw vouwbeen aanraakt; het is een genot om daarna een van die niet minder dure, maar ook keurig gedrukte, wèlgebondene engelsche boeken op te nemen, die bovendien doorgaans welgeschreven zijn. Gretig opende ik dan ook de *History* van den heer Talboys Wheeler, die reeds vroeger een werk over de Geographie van Herodotus had uitgegeven, en als *Assistant secretary to the Government of India in the foreign department*, maar vooral als sekretaris van de Kommissie voor het Indisch archief op de hoogte van het nu door hem gekomen onderwerp kon zijn. Mijn geestdrift, ik mag het niet ontkennen, is zeer spoedig bekoeld. Het werk van Wheeler laat zich zeer goed lezen, en is bijzonder geschikt om iemand een denkbeeld te geven van de overleveringen en sagen, die den inhoud van het Mahâ Bhârata uitmaken. Ook worden die verhalen niet zonder kritiek meêgedeeld, maar met een buitengewoon groote uitvoerigheid besproken en beoordeeld, gerangschikt en geschift. Nu en dan wordt er op sommige punten van de indische oudheid een nieuw licht geworpen. Zeer goed heeft de schrijver gevoeld dat het reusachtig dichtstuk ons geen trouwe afspiegeling geeft van dien tijd, waartoe de helden die het ten tooneele voert behooren. Het Mahâ Bhârata, dat doet hij duidelijk uitkomen, heeft wellicht meer dan eens, een brahmaansche overwerking en aanvulling ondergaan. De eeuw waarin de oorspronkelijke sagen van dit heldendicht ontstonden, was een geheel andere dan die, waarin het werd opgesteld, verzameld, te boek gesteld, was de heerschappij der Kshatriyas en niet der Brahmanen. Toen waren de priesterlijke bedelaars veracht, en gold het voor een vernedering in de schatting van koningen en krijgers, om een hunner dochters te huwen. De zeden waren ruw, niet slechts polygamie, maar zelfs polyandrie was gebruikelijk; woest en bloedig was de strijd, onverzoenlijk de wraakzucht, wreedaardig de behandeling der overwonnenen. Alles wat dus in het Mahâ Bhârata voorkomt tot verheerlijking van de later oppermachtige Brahmanenkaste; de pogingen die men daarin heeft aangewend, om gebruiken waarvan een later geslacht gruwde, als door bijzondere godspraken verordend te doen voorkomen; de zucht die zich daarin dikwijls verraadt, om de vroomheid der helden, hun verwantschap met de goden, hun begunstiging der Brah-

manen en hun diepen eerbied voor dezen te doen uitkomen; dat alles, Talboys wijst het herhaaldelijk aan, behoort tot de overwerking en niet tot de oude overlevering, Ik weet niet of hij steeds bij dat oordeel den rechten maatstaf gebruikt heeft, ik zou het zelfs niet durven beweren; maar ik geloof toch dat zijn werk in dit opzicht niet geheel zonder waarde zal worden bevonden. Misschien is hij te zeer genegen om alles wat geen brahmaanschen invloed verraadt, als zuivere geschiedenis te beschouwen, maar een belangrijke schrede tot het opdelven van het historische uit deze monsterachtige poëtische massa heeft hij toch zeker gedaan. Doch kunnen wij dit nu een *History of India* noemen, en dat wel *from the earliest ages?* Volstaat het daarvoor om een zeer oppervlakkig, en bovendien gebrekkig overzicht van het vedische tijdperk, en verder een soort van kritischen kommentaar op het Mahâ Bhârata te geven? Hoeveel andere bronnen had de schrijver nog moeten raadplegen, bronnen, die hij, vrees ik, niet heeft ingezien! Wij ontvangen hier in het minst niet, wat wij volgens den titel recht hadden te verwachten. Een belangrijke bijdrage tot de geschiedenis van Indië mag het werk van den heer Wheeler zijn, een geschiedenis van Indië is het niet. Het spreekt van zelf, dat hier de plaats niet is om dit met bewijzen te staven.

Maar wel behoort hier de vraag, of de oude godsdiensten van Indië in Wheeler's *History* worden opgehelderd, of althans juist voorgesteld. Ik vrees van neen. De schrijver belooft wel, dat hij in een volgend deel alles wat den godsdienst betreft uitvoeriger zal behandelen, maar hetgeen hij daarover in dit eerste deel levert, boezemt ons van 'tgeen het tweede ons brengen zal, geen groote verwachting in. Het onbeteekenend overzicht, dat wij van de vedische godheden ontvangen, waarin nog wel het karakter van een der hoofdgoden Varoena volkomen miskend wordt, is niets meer dan een niet altijd vertrouwbaar uittreksel uit Max Müller's *History of ancient Sanskrit Litterature*. De diepe verachting, waarmeê hij van de latere brahmaansche toevoegsels in het Mahâ Bhârata spreekt, toont aan dat hij het rechte orgaan voor mythologisch onderzoek mist. Alles wat hij niet als historie beschouwen kan, of waarvan hij geen historie kan maken, wordt eenvoudig terzij gezet, na met epitheta als *fanciful*, *unmeaning*, *extravagant*, en dergelijke vereerd te zijn. Niemand heeft meer verachting dan ik voor theologische verzinsels en spekulaties, zooals de Brahmanen, de Talmudisten, de Scholastici in rijken overvloed hebben nagelaten. Als de Brahmanen van het vragend voornaamwoord *Ka*, dat in een der vedische hymnen voorkomt in de vraag: „Wie is de god aan wien

wij ons offer zullen wijden?" een god maken, en van *Ka'sche* offers spreken, dan vind ik het niet meer dan rechtvaardig zoo de Veda zelf hen bij kwakende kikkers, om een poel geschaard, vergelijkt. Maar onder niet weinig van die brahmaansche droomerijen verbergt zich een kostbare mythe, die geheel niet zonder zin, en dikwijls voor de geschiedenis der ontwikkeling van den hindoeschen godsdienst van gewicht is. Dit heeft Wheeler, dunkt mij, al te zeer voorbijgezien. Daarbij is hij nog al een vriend van rationalistische verklaringen. De Gandharva's bij voorbeeld, de grieksche Kentauren, en die wij ook in het Zend-Avesta wedervinden, zijn van den oorsprong af-aan mythische wezens geweest, en later eerst geanthropomorfeerd; dat zij wolken zijn lijdt geen twijfel, ofschoon zij in het Epos niet zelden als menschelijke, maar toch steeds als monsterachtige wezens voorkomen. Om deze schijnbare tegenspraak te verklaren heeft Wheeler er het volgende op gevonden: „The story of the invisible Gandharvas is also capable of a rational interpretation. The Gandharvas, or Hill people, are traditionally regarded as a very haudsome race, and the women especially were much admired by the people of the plains; and it was only at a later period, when the Aryan traditions began to assume a mythical form, that the Gandharvas were converted into divine beings attendant on the gods, the men as celestial musicians, and the women as celestial dancers." Men ziet het, de engelsche auteur heeft de zaken hier, en helaas! menigmaal in zijn boek, eenvoudig op den kop gesteld. Ik moet dus betreuren, dat deze prachtige en veelbelovende bladzijden niets bevatten, wat de godsdienstwetenschap kan bevorderen.

Middellijk zal dat zeker het andere werk waarop ik de aandacht moet vestigen. Julius Braun heeft in een uitvoerig geschrift, een paar jaar geleden verschenen, trachten te bewijzen, dat alle godsdiensten uit dien van Egypte hun oorsprong namen. Ik geloof niet dat het hem gelukt is. Maar dat de egyptische godsdienst een der belangrijkste, en dat de kennis daarvan tot recht begrip van verscheidene andere noodzakelijk is, omdat hij op die van Griekenland, van de semietische volken, en op het Christendom zoo grooten invloed heeft uitgeoefend, zal wel niet bewezen behoeven te worden. Alles wat strekken kan om over die, nog in menig opzicht duistere godsvereering, eenig meer licht te werpen, moet ons alzoo welkom wezen. En het is zeker een verblijdend bericht voor alle vrienden der wetenschap, dat van de langverbeide Chrestomathie van de Rougé het eerste gedeelte verschenen is. De Vicomte Emmanuel de Rougé, in de

Egyptologie de waardige opvolger van Champollion, heeft het 1ste *fascicule* van het 1ste gedeelte zijner *Chrestomathie Egyptienne* (Paris, Franck 1867, 4°. 150 bladz. met XV *planches*. Prijs *f* 12.20), in het licht gezonden. Het werk is geheel gelithografeerd en betrekkelijk goedkoop. Niemand zal er over klagen dat het te uitvoerig is, al bevatten deze eerste 150 kwarto-bladzijden nog niets anders dan een verhandeling over de schriftstelsels der Egyptenaren, of eigenlijk, want over het hieratische en demotische schrift wordt slechts in de Inleiding gesproken, over de egyptische hieroglyfen. Dit is dus niet meer dan het begin van de grammatika, die de Rougé, onder den titel van *Introduction à l'étude des Écritures et de la Langue Égyptiennes* aan de eigenlijke Chrestomathie doet voorafgaan. Maar reeds dit is van het hoogste gewicht. Ik zal geen overzicht van den inhoud geven, en nog veel minder een beoordeeling. De fonetische, de syllabische teekens, de polyfonen, de determinatieven worden achtereenvolgends behandeld, en met groote helderheid verklaard. De methode is echt-wetenschappelijk, en de schrijver belijdt liever zijn onkunde en de onvolkomenheid der wetenschap op sommige punten, dan gewaagde onderstellingen op te werpen, die een nauwkeuriger onderzoek zou logenstraffen. De schitterende studiën, die hij op het gebied der Egyptische filologie en godsdienstkennis reeds openbaar heeft gemaakt, waarborgen ons, dat wij door hem te volgen ons aan geen onbetrouwbaren leidsman overgeven. Het doel van zijn werk doet hij zelf in deze woorden kennen: „Notre but est d'introduire, aussi rapidement que possible, aux études hiéroglyphiques, une personne que nous supposons préparée à ce genre de travaux, non seulement par de bonnes études classiques, mais encore par une connaissance au moins sommaire de la langue copte. On ne saurait du reste répéter avec trop d'insistance qu'il serait illusoire de promettre un succès complet à un archéoloque superficiel qui n'aurait pas exercé son esprit aux disciplines philologiques, et pour qui les langues sémitiques, notamment, seraient restées lettre close." En om zijn methode te doen kennen schrijven wij nog deze woorden uit: „Nous devons maintenant étudier sommairement chacune de ces articulations, en les groupant par classes naturelles: nous résumerons les variantes qu'on remarque entre elles; nous dirons comment elles se comportent dans la transcription des mots latins, grecs ou sémitiques; enfin nous établirons les règles suivant lesquelles les mots égyptiens se son transformés en mots coptes dans les deux principaux dialectes, le *sahidique* et le *memphitique*."

Van Pleyte's Études égyptologiques is een nieuwe aflevering verschenen. Wij komen daarop terug, zoodra een der werken, die hij daarin behandelt, door hem tot den einde toe verklaard is.

Ik besluit met te vermelden, dat een vertaling van de voornaamste hymnen van den Rig-veda door Max Müller, en een nieuw werk van Haug over den Godsdienst der Pârzen is aangekondigd.

C. P. T.

De vrije kritische beschouwing van het O. Testament is ons reeds zoo gemeenzaam geworden, dat wij ons niet dan met moeite verplaatsen in den tijd, toen de traditioneele opvatting nog heerschende was en slechts hier en daar eene enkele stem daartegen opging. Belangrijk zijn die eerste pogingen om de macht der overlevering te breken in de hoogste mate. Het verdient dus alleszins goedkeuring, dat ze ons nu en dan in het geheugen worden teruggeroepen. Uit dit oogpunt wekt de monographie van Dr. C. Siegfried (Prof. an der Landesschule zu Pforta) *Spinoza als Kritiker und Ausleger des A. T. Ein Beitrag zur Gesch. der alttest. Kritik und Exegese* (Berlin, 2/3 Thaler) met recht onze belangstelling. De Schrijver handelt, in de eerste afdeeling van zijn boek die zich met Spinoza's critiek bezig houdt, over den stand van het onderzoek vóór de uitgave van den *Tractatus theol. politicus*, o. a. vrij uitvoerig over de *Praeadamitae* van Peyrerius; daarna deelt hij ons mede, hoe Spinoza dacht over de verschillende boeken van het O. Testament, wat mannen als Huetius, Carpzovius, Witsius op zijne bedenkingen hebben geantwoord, en hoe men thans gewoon is, die quaestiën te beschouwen (S. 1—47). In de tweede afdeeling, van veel geringer omvang (S. 48—53), worden de hermeneutische beginselen van Spinoza, volgens den reeds genoemden *Tractatus*, uiteengezet. In dit alles gaat Dr. Siegfried zeer nauwkeurig te werk. Wie in een beknopt bestek de meeningen van den grooten wijsgeer, met eenige toelichting, wenscht voorgedragen te zien, zal hem met vrucht raadplegen. Doch nieuwe gezichtspunten opent hij niet. Ook is de vorm niet zeer behagelijk.

„Der Kampf für Wahrheit und Recht ist nichtig ohne Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit". Zietdaar een woord van Dr. H. Hupfeld, het motto van het geschrift, dat zijn leerling en vriend Dr. E. Riehm aan zijne nagedachtenis heeft gewijd (*D. Hermann Hupfeld. Lebens-*

und Charakterbild eines deutschen Professors. Halle, 2/3 Thaler). Moeilijk kon Hupfelds karakter eenvoudiger en meer naar waarheid worden geteekend dan door die treffende spreuk, waarop Dr. Riehm ons in zijn levensbeeld een schoonen commentaar geleverd heeft. Het is eene ware verkwikking, met zulk een man van nabij kennis te maken. Ook zij, die aan de theologie of althans aan de oud-testamentische studiën vreemd zijn, vinden hier gezond voedsel voor verstand en hart. Doch met dubbele belangstelling nemen, gelijk van zelf spreekt, de beoefenaars van het O. Testament dit hoofdstuk der *Histoire contemporaine* van hun vak ter hand. En zij worden niet teleurgesteld. Het is niet wel mogelijk, een boek als dit te analyseeren of een overzicht te geven van zijn inhoud: het moet in zijn geheel gelezen en genoten worden. Slechts op één enkel punt worde hier de aandacht gevestigd. Men herinnert zich, dat kort vóór Hupfelds dood eenige Pruisische geestelijken tot de regeering het verzoek richtten, dat te Halle, nevens Hupfeld en Riehm, een „offenbarungsgläubiger" hoogleeraar voor exegese en critiek van het O. Testament mocht worden aangesteld. De beide genoemde professoren trokken zich dat zeer aan en verklaarden in de couranten, dat men hen ten onrechte van loochening of bestrijding der „openbaring" beschuldigde. Deze hunne verantwoording is toen in Duitschland evenzeer door de orthodoxen, als door de geavanceerde liberalen ongunstig opgenomen: men miste daarin openhartigheid en mannelijke kloekheid. Ik ontken niet, dat de bedoelde verklaring in der tijd ook op mij een vreemden indruk maakte en dat het mij eenige moeite kostte, den bij uitnemendheid openhartigen, soms tamelijk vierkanten Hupfeld — men denke aan de voorrede van de *Quellen der Genesis* — daarin te herkennen. Wat Riehm ons nu mededeelt over Hupfelds ontwikkeling en standpunt rechtvaardigt hem volkomen. Niet maar *pour le besoin de la cause*, maar uit volle overtuiging rekende hij zich zelven — *a fortiori* zijn' vriend Riehm — onder de „Offenbarungsgläubigen". Hij zag volstrekt niet in, dat zijne onbeschroomde en scherpe critiek — men herinnere zich de bovengenoemde *Quellen* en den commentaar op de Psalmen — hem het recht op dien eerenaam benam. Het valt ons moeilijk daarin iets anders te zien dan eene illusie. Wij achten het daarom — wèl onbillijk en onverdiend, maar niettemin — geenszins onnatuurlijk, dat Hupfelds laatste levensdagen door de zoo even vermelde beschuldiging van onoprechtheid zijn verbitterd. Hoogst leerzaam is het nu, zijne ontwikkeling van stap tot stap na te gaan en — wat wij niet anders noemen kunnen dan — zijne halfheid in hare genesis en in

haar verder verloop na te sporen. Terwijl wij dat proces met belangstelling volgen, lijdt onze sympathie voor den man Hupfeld geene schade, klimt integendeel onze eerbied voor zijn karakter. Maar tegelijk worden wij bevestigd in de overtuiging, dat zijne tegenstanders ter rechter- en ter linkerzijde zijne zienswijze niet onjuist hebben beoordeeld. Het is nu eenmaal niet anders: wat men tot heden toe in de Christelijke kerk „geloof aan de openbaring" heeft genoemd, wordt door de critiek niet gestaafd, maar omvergeworpen; de critiek kan niet bevestigen wat in weerwil van haar is ontstaan.

De onvermoeide P. de Lagarde heeft dezer dagen in het licht gezonden: *Materialiën zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs* (Leipzig, bij Teubner; 10 Thaler). De Leidsche Bibliotheek, aan welker schatten deze „Materialiën" ontleend zijn, heeft *iure suo* het kostbare boek van den auteur ten geschenke ontvangen. Het 1ste stuk bevat eene arabische vertaling van den Pentateuch, uitgegeven naar een handschrift van de 13de eeuw; Genesis en Exodus komen daar voor volgens de overzetting van Saadias, de drie volgende boeken zijn uit het syrisch in het arabisch vertaald. Het 2de stuk levert ons een arabischen, uit het syrisch overgezetten tekst van Genesis en daarbij een commentaar, of liever eene *catena* uit Ephraëm Syrus, Dionysius ibn-al-Çalibi en nog 16 andere, meest grieksche kerkvaders. Met critische of verklarende aanteekeningen is deze uitgave niet bezwaard. De schrijffouten der beide handschriften heeft de Lagarde stilzwijgend verbeterd.

De bekende Dr. L. Reinke heeft niet lang geleden Palestina bezocht en zou toen gaarne ook naar het oude Babylonië en Assyrië een uitstap hebben gemaakt. Bij voorbaat had hij reeds besloten, na die reize een commentaar op Nahum te bewerken. Nu heeft hij zijn plan, zoo als ik zeide, *niet* uitgevoerd, maar — de commentaar op Nahum verschijnt toch. Het was hem eene behoefte, althans in den geest op het tooneel van Nahums profetie te verwijlen. Zijne onderneming is dus subjectief-noodzakelijk te noemen. Of zij ook blijken zal objectief-nuttig te zijn, trekt waarschijnlijk menig lezer van Reinke's vroegere werken met mij in twijfel. Doch de uitkomst zal het leeren. Voorshands ontvingen wij een voorlooper van den bewusten commentaar, met den titel: *Zur Kritik der älteren Versionen des Propheten Nahums* (Munster; 1/2 Thaler), Wij ontvangen hier een afdruk van den Masoretischen tekst en lijsten van de varianten in

LXX, Peschitto, Hieronymus, den Targum van Jonathan en de Arabische vertaling. Van die varianten wordt telkens de oorsprong in het licht gesteld. Het boek getuigt van vlijt en nauwkeurigheid, maar bevat overigens niets bijzonders. Bij de studie van Nahum bespaart het ons de moeite van alles zelven na te slaan: zietdaar zijne eenige verdienste.

Onder de bewerking van dit Overzicht komt mij in handen: *Die Propheten des A. Bundes erklärt* von H. Ewald. Zweite vermehrte u. verbesserte Auflage. Ier Band. *Jesaja mit den übrigen älteren Propheten.* (Göttingen; $2^{2}/_{3}$ Thaler). — Vooralsnog kan ik van dit boek niets meer mededeelen, dan dat het bestaat. Wanneer de twee volgende deelen zullen zijn uitgegeven, hetgeen in den loop van den winter zal geschieden, hoop ik er op terug te komen.

In een overzicht als dit zijn korte aankondigingen het best op hare plaats. Daaruit zou eigenlijk volgen, dat ik hier niet moest handelen over het groote werk, waarmede Dr. G. Weber en Dr. H. Holtzmann te Heidelberg de literatuur hebben verrijkt: *Geschichte des Volkes Israël und der Entstehung des Christenthums* (Twee deelen, van XL en 460 en van 810 bladzijden; Leipzig; $3^{1}/_{2}$ Thaler). Immers, indien eenig ander, dan verdient dit boek uitvoerig te worden gekenschetst en beoordeeld. Doch toen ik mij nederzette om mijne aanteekeningen uit te werken, bleek het mij spoedig, dat ze zouden moeten aangroeien tot eene verhandeling, die in deze aflevering geene plaats zou kunnen erlangen, al vond ik tijd om haar te schrijven. Toch mag, aan de andere zijde, de genoemde *Geschichte* niet geheel onvermeld blijven. Laat mij dus met eene beknopte inhoudsopgave voor ditmaal mogen volstaan, om later, hier of elders, op den arbeid van Weber en Holtzmann terug te komen. Ziethier dan wat zij ons aanbieden. Het 1ste deel word geopend door eene verhandeling van Holtzmann: *die Quellen* (S. I—XL). Zij bespreekt vooral de methode van de historische critiek en behelst buitendien eene opgave van de nieuwere schrijvers, die bij de bewerking der verschillende onderdeelen van het werk hoofdzakelijk zijn gebruikt. Overigens is het 1ste deel van Webers hand. Uit zijne *Allgemeine Weltgeschichte* Band I (*Gesch. der Morgenlandes*) laat hij hier afdrukken de geschiedenis van het Israëlictische volk tot het einde van het Perzische tijdvak — met die veranderingen en toevoegsels, die de afzonderlijke uitgave noodig maakte. Tot nog toe ontbrak mij de gelegenheid om te on-

derzoeken, welke die wijzigingen zijn, doch, bedrieg ik mij niet, dan zijn ze van geringe beteekenis. — Geheel nieuw is daaarentegen het 2de deel, door Holtzmann bewerkt. Hij begint waar zijn schoonvader Weber geëindigd was en behandelt de geschiedenis van het Joodsche volk en de vestiging en eerste ontwikkeling van het Christendom tot het midden van de 2de eeuw onzer jaartelling. De gang van zijn verhaal blijke uit de volgende opgave van de titels der hoofdstukken: I. Einleitung; II. Die Diaspora und das alexandrinische Heidenthum; III. Die Makkabäerzeit; IV. Innere Zustände des Judenthums; V. Die Römerherrschaft; VI. Das messianische Auftreten Jesu; VII. Die letzten hundert Jahre des jüdischen Staates [tot en met den opstand onder Hadrianus]; VIII. Die innere Entwickelung des Christenthums; IX. Das Christenthum im römischen Reiche. — Mocht ik ook de opschriften der §§ mededeelen, dan zou nog duidelijker blijken — wat toch ook reeds uit deze dorre opgave kan worden opgemaakt — dat Holtzmann zeer gelukkig is geslaagd in de verbinding van zijne beide onderwerpen: de geschiedenis van het Joodsche volk en de wording van het Christendom. — Ik aarzel niet mijne overtuiging uit te spreken, dat vooral Holtzmann een allervoortreffelijkst boek heeft geleverd. Er zijn, naar het mij voorkomt, billijke en gewichtige aanmerkingen op te maken. Doch wanneer men, hetgeen zeker het meest voor de hand ligt, zijn boek vergelijkt met de laatste deelen van Ewalds *Geschichte des Volkes Israël*, dan kan men m. i. geen oogenblik aarzelen om hem de palm der overwinning toe te reiken. In weerwil van mijne bedenkingen wensch ik zijn boek in veler handen. Ook dat van Weber heeft groote deugden, al blijkt het m. i. duidelijk, dat hij op dit terrein zich niet met zoo vaste schreden beweegt, als op dat der Grieksche en Romeinsche geschiedenis. Webers naam is trouwens te zeer gevestigd, dan dat zijne „Darstellung" mijn lof zou behoeven.

Ook voor de geschiedenis van Israël is, gelijk wij weten, Manetho een gewichtig getuige. Met een enkel woord moge hier dus worden vermeld het werk: *Chronologie des Manetho*, von G. F. Unger (Berlin; 2 Thaler). De auteur verklaart zelf, dat zijne resultaten zich het meest aansluiten aan die van Boeckh. Tot kenschetsing van zijn boek deel ik mede, dat hij de verdrijving der Hyksôs stelt in 1754; den uittocht der Israëlieten in 1397; den inval van Sisak in 917; den val van Samaria in 697; Sanheribs tocht naar Judea in 689; den val van Jeruzalem in 587 v. Chr.

Bibliographia geographica Palaestinae. Zunächst kritische übersicht gedruckter und ungedruckter beschreibungen der reisen ins heilige land, von Titus Tobler (Leipzig; 2⅔ Thaler). De nauwkeurigheid van den auteur dezer bibliographie is bekend. Van niemand liever dan van hem ontvangen wij zulk eene beredeneerde lijst, als ons hier wordt aangeboden. Hij heeft zich daarbij zoo veel moeite gegeven om volledig te zijn, dat hij wel niet zeer ver van het onbereikbare doel verwijderd zal zijn. De verdeeling van zijn boek is deze. Eerst vermeldt hij, wie vóór hem zulke bibliographieën hebben bewerkt (S. 1 ff.). Daarna somt hij op, in chronologische orde, de werken, die zeker of hoogstwaarschijnlijk van ooggetuigen afkomstig zijn (S. 5 ff.). Vervolgens de geschriften van hen, die Palestina niet uit eigen aanschouwing kenden (S. 207 ff.). Eindelijk worden de teekeningen en de kaarten van Palestina vermeld (S. 227 ff.). Een register besluit het werk (S. 249 ff.) Onze landgenooten M. de Bruyn en van de Velde ontvangen den lof, waarop zij aanspraak hebben.

Het pleit voor de belangstelling van de Franschen in de historische theologie, dat de Hoogleeraar M. Nicolas dezer dagen eene tweede uitgave heeft mogen in het licht zenden van zijn werk: *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne* (Paris; M. Lévy; 7½ francs). Van de eerste uitgave, die in 1860 verscheen, onderscheidt zich deze tweede vooral door eenige toevoegselen. Zoo is er bijgekomen eene *Préface* (p. I—XXVIII); waarin de stelling wordt ontwikkeld, dat het oorspronkelijke Christendom, het Christendom van Jezus, eene vrucht is van Palestijnschen bodem en zijne antecedenten heeft in de liberale, spiritualistische fractie van de Phariseërs. Nieuw is ook de *Introduction* (p. 1—12), over de onmisbaarheid der studie van het Judaïsme voor de kennis van den oorsprong des Christendoms. Al het overige is slechts weinig veranderd. Daar de eerste uitgave aan de meeste lezers bekend is, meen ik mij van nadere analyse en van critiek van het boek te mogen onthouden. Dat het de vergelijking met Holtzmanns *Geschichte*, voorzoover het daarmede parallel loopt, niet kan doorstaan, zal niemand verwonderen, die beide schrijvers kent.

Men herinnert zich dat in 1861 de Heer A. Ceriani, een der bibliothecarissen van de Ambrosiana te Milaan, uit een palimptest van die verzameling, heeft uitgegeven den Latijnschen tekst van een deel der *Assumptio Mosis*. Sedert dien tijd heeft het niet ontbroken aan pogin-

gen om dat gedenkstuk der oudheid — dat in den Brief van Judas, vs. 9, gebruikt en door vele kerkvaders geciteerd wordt — te verklaren en zijn oorsprong te bepalen. O. a. sprak Ewald in de *Gött. gel. Anz.* van 1862, p. 1—9 zijn gevoelen over de *Assumptio* uit. In ons vaderland werd zij vertaald en toegelicht door (W.) P(leyte) in de *Godg. Bijdr.* van 1863 bl. 93—128. Hilgenfeld gaf haar op nieuw uit in Fasc. III van het *Novum Testamentum extra canonem receptum* (verg. boven bl. 125). Ook Langen, *das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi*, wijdde haar eenige bladzijden. Tegen hem en Hilgenfeld handhaafde Ewald zijne opvatting in de *Gött. gel. Anz.* van 1867 S. 110 ff. Reeds deze geleerden verschilden onderling zeer in de bepaling van den ouderdom der *Assumptio:* P(leyte) stelt haar onder Judas den Maccabeeër; Ewald in het jaar 9 n. Chr.; Hilgenfeld onder Keizer Claudius; Langen kort na Jeruzalems val in 70 n. Chr. Veel verder gaat Dr. G. Volkmar in zijn jongste geschrift: *Mose Prophetie und Himmelfahrt. Eine Quelle für das N. T. zum ersten Male deutsch herausgegeben in Zusammenhang der Apokrypha and der Christologie überhaupt* (Leipzig; 1 Thaler). Dit boek kan ook als het 3de deel van des schrijvers *Handbuch zu den Apokryphen* worden aangemerkt. Het komt met de twee vorige deelen niet slechts in vorm en uitvoering overeen, maar ook in resultaten. Volkmar ziet namelijk in de *Assumptio* een Joodsch geschrift uit de 2de eeuw der Christelijke jaartelling, bepaaldelijk uit de jaren 136—138 n. Chr. Zijne argumenten voor dit gevoelen draagt hij S. 58 ff. voor. Een der voornaamste is ontleend aan het begin van cap. 13 (naar de verdeeling van Volkmar): *tunc illo dicente homo de tribu leuui cuius nomen erit taxo.* Het laatste woord, met grieksche letters ταξο geschreven, vertegenwoordigt eene getalswaarde van 431. Even groot is de som der Hebreeuwsche letters (van) רבון עקבא d. i. de groote Meester Akiba, de bekende medestander van Bar-Cochba. Zijn naam luidt eigenlijk עקיבא, doch de rustende *jôd* kan, volgens Volkmar, ook achterwege blijven. — Deze tijdsbepaling wordt nu door Volkmar, met groote scherpzinnigheid, in verband gebracht met den verderen inhoud des boeks en schijnt hem alle bezwaren uit den weg te ruimen. Ook het citaat in den brief van Judas is geen bezwaar. Integendeel, die brief blijkt nu geschreven te zijn tusschen 140—145 n. Chr., door den joodsch-christelijken bisschop van Jeruzalem Judas (Eusebius *Hist. Eccl.* IV: 4, 5), die zich (vs. 1) „een broeder van Jacobus" noemt, omdat hij diens opvolger was als hoofd der Jeruzalemsche gemeente.

Het is mij genoeg, door deze beknopte mededeeling de aandacht

op Volkmars merkwaardig geschrift te hebben gevestigd. Om het te beoordeelen zou ik van de *Assumptio* opzettelijke studie moeten maken, waarvoor mij op het oogenblik de tijd ontbreekt en — wellicht nog lang de lust ontbreken zal. De Latijnsche tekst, de eenige dien wij hebben, is zóó schrikkelijk corrupt en hier en daar zóó onvolledig, dat ik voor mij aan de mogelijkheid eener bevredigende verklaring ten sterkste twijfel. Doch anderen hebben meer moed op eene goede uitkomst. Reeds is Hilgenfeld (*Zeits. für wissens. Theologie*, 1867, S. 217) tegen Volkmar te velde getrokken. In Heft II van het *Archiv für wissens. Erforschung des A. T.* verschijnt, volgens eene aankondiging in Heft I, „die erste *lesbare* Ausgabe" der *Assumptio.* Is dit met het oog op Volkmar of vóór de uitgave van zijn boek geschreven? Zal het blijken de zuivere waarheid te zijn? Wij wachten en hopen.

14 Aug. 1867. A. K.

— —

De decretali Gelasii Papae de recipiendis et non recipiendis libris et Damasi concilio Romano de explanatione fidei et canone scripturae sacrae P. Coustantii suasque animadversiones praemisit et textum secundum probatissimos codices edidit Dr. Andr. Thiel. Brunsbergae. Ed. Peter 10 Sbg.

De lange titel geeft een volledig overzicht van den korten inhoud. Behalve een kritische verhandeling van den Benediktijner Coustantius, bevat het geschrift eenige opmerkingen van Dr. Thiel over het auteurschap van Gelasius, tot wier volle waardeering wij eerst in staat zullen worden gesteld door de hier toegezegde uitvoerige behandeling van het decretum Gelasii, waarvan hier nog alleen de gezuiverde tekst geleverd wordt. Het is te hopen, dat de schrijver zijn voornemen mag volvoeren. Dat stuk verdient nog meer studie dan tot nog toe daaraan is besteed om de merkwaardige opgave die het bevat van de literatuur, die in de 5de eeuw onder de Christenen in omloop was. Van de daar genoemde libri qui recipiuntur is het meeste ons bewaard gebleven, maar van de apocryphi qui non repiciuntur slechts een uiterst klein gedeelte. Hoe gaarne zouden wij thans iets van de eersten afstaan voor een of ander uit de tweede collectie! Maar de kerk heeft zeer getrouw gezorgd dat, wat zij niet aannam, ook niet tot de nakomelingschap zou doordringen. Zoo moeten wij ons voor menig haeretisch product tevreden stellen met den titel in het kerke-

lijk decretum de non recipiendo vermeld. Maar ook die titels spreken nog en het zal geen doelloos werk zijn als het aan Dr. Thiel gelukt ze beter voor ons te vertolken.

Etudes sur les Barbares et le moyen âge par E. Lettré de l'Institut. Paris, Didier et C[ie]. 7 fr.

De naam van een nieuw boek voegt nauwelijks voor dezen bundel van een aantal opstellen reeds vroeger, meest in het *Journal des Savants* verschenen. Alleen een inleiding over den algemeenen gang der ontwikkeling in de middeleeuwen mag nieuw heeten. Maar is de inhoud reeds van gisteren, hij verdient, zoo als bijna alles wat uit de pen van Lettré vloeit, ook nog heden onze aandacht. Het zijn schetsen, allen betrekking hebbende op het tijdperk dat de overgang vormt van de oude in de nieuwe geschiedenis, vroeger geschreven ter aankondiging van nieuwe historische werken. Le quatrieme siècle de l'ère ehritienne, naar aanleiding van l'Eglise et l'Empire romain au IV[e] siècle par M. Albert de Broglie. Les moines d'Occident, naar aanleiding van het boek onder denzelfden titel van Montalembert. Le polyptyque de l'abbé Irminon, naar aanleiding van de uitgave van een handschrift, waarin een staat der bezittingen van de abdij van St. Germain-des-Près onder Karel den Groote bewaard is gebleven. La sciènce en Occident avant l'introduction des livres arabes, een verhandeling over de studie der medicijnen in de eerste helft der middeleeuwen. Saint-Louis et Joinville, naar aanleiding van de omzetting der Histoire de Saint-Louis van Joinville in hedendaagsch fransch door de Wailly. Poëmes d'aventures, Robert le Diable, Flore et Blanchefleur en anderen, waarin niet alleen het eigenaardig karakter dezer gedichten wordt beschreven, maar tevens proeven worden geleverd van emendatie der bestaande teksten. Mystères, naar aanleiding van Le grand Mystère de Jésus, passion et résurrection, par le vicomte Hersart de la Villemarqué. De l'histoire des lettres et des beaux-arts pendant le quatorzième siècle en France, naar aanleiding van het XXIV[ste] deel der histoire litteraire de la France door Victor le Clerc en Renan. De draad die al deze stukken tot een geheel verbindt is des schrijvers opvatting van de middeleeuwsche geschiedenis. Met afwijzing zoowel van de katholieke beschouwing die de middeleeuwed voorstelt als het toppunt van ontwikkeling, als van de tegenovergestelde die daarin niet anders dan barbaarschheid ziet, tracht Lettré in al de onderwerpen die hij behandelt aan te wijzen, hoe de middeleeuwen alleen uit het oogpunt der historische ontwik-

keling begrepen en gewaardeerd kunnen worden. Hoe zij de oude beschaving ten grave leiden en tegelijk der nieuwe tot bakermat verstrekken. Uit dat oogpunt beschouwd, verdienen zij de blijvende belangstelling van den historicus en dan ontgaat men tevens het gevaar van zich bij hare behandeling tot miskenning of tot oversehatting te laten verleiden.

Des Matthias von Beheim Evangelienbuch in mitteldeutscher Sprache, 1343. Herausgegeben von Reinhold Bechstein, Privat-Docenten an der Universität zu Jena. Besonderer Abdruck aus den Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft zu Leipzig. Band III. Leipzig, T. O. Weigel. *f* 5.10,

Dit boek is van meer belang voor linguistische dan voor theologische studie. Het bevat een volledige uitgave van eene vertaling der Evangeliën naar de Vulgata in het middelduitsch, die zeker uit het midden der 14de eeuw afkomstig is, maar, volgens Bechstein, ten onrechte aan von Beheim is toegesehreven. Behalve de uitvoerige kritische prolegomena ontvangt men nog een uitgebreid Wörterbuch.

Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418, von Dr. Bernhard Hübler, Gerichtsassessor und Privat-Docenten der Rechte an der Universität zu Berlin. Leipzig, Bernhard Tauchnitz, 1867, 2½ Thaler. Voor het grooter publiek, dat eene gemakkelijke en boeiende beschrijving der geschiedenis verlangt, is dit boek niet bestemd en ook niet geschikt; maar des te meer waarde heeft het voor den eigenlijken historicus door de nauwkeurige kritiek en grondige geleerdheid, waarmede het onderwerp behandeld is. De Schrijver heeft eerst den gang der onderhandelingen op het concilie van Constanz geschetst en daarbij vooral gelet op de verhouding, waarin de twee groote vragen, de *causa unionis* en de *causa reformationis* tot elkander hebben gestaan, Een aantal nieuwe opmerkingen en bijzonderheden over dit belangrijk punt worden aan de actestukken ontleend. Dan volgt een uitvoerige beschrijving van de hervormingsmaatregelen op het concilie genomen, ieder afzonderlijk in hun wording en beteekenis. Hieraan sluit zich een gedeelte aan, onder den titel *Urkunden*, waarin de volledige en gezuiverde tekst gegeven wordt van de algemeene hervormingsbesluiten van het concilie, de hervormingsacte van Martinus V en de concordaten door den Paus met de verschillende natiën gesloten. Een zeer duidelijke Synopsis van de op het concilie genomen en van de, in de onderscheidene concordaten vastgestelde

besluiten tot kerkelijke hervorming resumeert al het voorafgaande, zoodat men het resultaat voor de verschillende punten met een oogwenk kan overzien. Na dit alles bleef er nog eene vraag over, waaraan de Schrijver bijzondere zorg heeft besteed, omdat zij, naar zijne overtuiging, door eene traditioneele dwaling steeds verkeerd beantwoord wordt. Het is, in hoeverre de algemeene besluiten voor het concilie even als de bepalingen der concordaten rechtsgeldigheid onder de verschillende natiën verkregen hebben en zij het ook maar tijdelijk op inrichting en karakter der landskerken invloed hebben geoefend. Hij geeft hierop een bevestigend antwoord, waarvoor hij weder aan de stukken zelve de bewijzen ontleent. Enkele bijzonderheden worden daarna nog afzonderlijk in een Aanhangsel nader toegelicht.

In het geheele werk erkent men den scherpen en geleerden jurist, die het onderwerp als een zuiver historisch-juridisch probleem behandelt. De theologant zou nog iets meer hebben moeten leveren. De plaats van het concilie in den merkwaardigen ontwikkelingsgang van het Katholicisme in de laatste eeuwen vóór de hervorming zou meer aan het licht hebben moeten komen. Maar wat hier gevonden wordt kan dienen als een vaste grondslag voor een meer pragmatische behandeling. Voor de vaststelling der feiten heeft het boek van Hübler groote verdienste.

Chemnitz, de groote bestrijder van het Katholicisme in de 2de helft der 16de eeuw heeft een nieuwe lofrede verkregen in het werk van Hermann Hachfeld: *Martin Chemnitz nach seinem Leben und Wirken, insbesondere nach seinem Verhältnisse zum Tridentinum.* Leipzig, Breitkopf und Härtel, Th. 2: 18. De auteur heeft zich bepaald ten doel gesteld Chemnitz als den onovertroffen polemicus van zijn tijd te doen kennen en daarvoor aan de analyse van diens Examen het belangrijkst gedeelte van zijn werk gewijd. De Brunswijksche archieven leverden hem een aantal minder bekende handschriften, waaruit hij den kerkelijken strijd om het Trentsch concilie nader kon toelichten.

L. W. E. R.

—

VARIA.

Wij ontvingen ter aankondiging: *Gods wondermacht en onze godsdienst, door W. de Meyïer, predikant te Wormerveer.* Krommenie, J. de Haan. 1867. *f* 0. 95. Met de helderheid en de dialectische bedrevenheid, die hem reeds als „Agricola" eigen waren, bespreekt de heer de Meyïer de jongste brochure van Dr. Pierson. Nadat onze Ph. R. Hugenholtz, in het vorige stuk van ons Tijdschrift, de opmerkingen van Dr. Pierson reeds genoegzaam heeft toegelicht, kunnen wij met de bloote maar nadrukkelijke aanbeveling van de Meyïer's geschrift volstaan. Te meer omdat deze zich niet uitsluitend of hoofdzakelijk richt tot de geleerden, maar met den breederen aanleg van zijn geschrift het reeds groote publiek van onze belangstellende en ontwikkelde gemeenteleden op het oog had.

Onder redactie van dezen onzen vriend en bij denzelfden uitgever te Krommenie is de uitgave begonnen van „Godsdienstige Toespraken," onder den titel „Taal des Geloofs." Zij verschijnen maandelijks, en twaalf vormen één deel, tegen den prijs van *f* 1.80. De eerste Toespraak is van Dr. T. Modderman, Az., *De Blijdschap des Geloofs.* De tweede, die primo September verschijnt, zal gegeven worden door Prof. Scholten, *over Romeinen* VIII: 28. Wij verwachten dat deze onderneming goed slagen en gezonde stichting bewerken zal.

Tot de onlangs verschenen geschriften, die bestemd zijn om een heldere en gemoedelijke opvatting van de christelijke waarheid te bevorderen, behoort ook: *Onze Feesten, beschouwd van het standpunt der Nieuwe Richting, voor belangstellende gemeenteleden,* door D. C. de Haas, Pred. te St. Jacobi-Parochie, St. Anna-Parochie, J. Kuiken, Jz, 1867,

137 blz. Onder de populaire werken van dien aard neemt dit zijn plaats met eere in.

De licenciaat Aug. Klostermann, privaat-docent te Göttingen, heeft uitgegeven eene monografie over Marcus, onder den titel: das Markus-Evangelium nach seinem Quellenwerthe für die evang. Geschichte (*f* 3.05). Dit werk zal, hopen wij, in een der eerstvolgende nommers van ons tijdschrift nader besproken worden.

Het 4de Heft van de Theol. Stud. u. Kritiken bevat:

Beyschlag, das geschichtliche Problem des Römerbriefs.

Wieseler, die Leser des Hebräerbriefes und der Tempel von Leontopolis.

Ebrard, über die Lage von Kapernaum.

Graf, Bemerkung über Joh. 13, 1—4.

Recensionen.

Het 2de Heft van Hilgenfelds tijdschrift bevat:

F. Meijer, die Religion und die Religionswissenschaft.

J. R. Hanne, die Pharisäer and Sadducäer als politische Parteien. 1e Art.

A. Hilgenfeld, Hr. D. Riggenbach und das Johannes-Evangelium.

E. Zeller, Klassische Parallelen zu N. T.lichen Stellen.

B. Spiegel, die Kirchen-Ordnungen in den Landkirchen des Stifts Osnabrück.

A. Hilgenfeld, Volkmar und Pseudo-Moses.

Van Vloten (onze landgenoot), Lucas und Silas. (Zie hetzelfde opstel in de Levensbode.)

Van het *Archiv für wissenschaftliche Erforschnng des A. Testaments* (zie boven bl. 501) heeft de eerste aflevering het licht gezien. Zij bevat, behalve de *Einleitung* door den uitgever (Dr. A. Merx) de volgende Abhandlungen: I. *Die Semieten, eine ethnographische Studie. Beitrag zur Ethnographie der Hebräer*, von Prof. Dr. J. Fürst; II. *Die dem Saadja beigelegte Arabische Uebersetzung der kleinen Propheten, herausg. u. mit Anmerkungen verdeutschl*, von Dr. R. Schröter; III.

Die Metheg-setzung, nach ihren ueberlieferten Gesetzen dargestellt, von S. Baer. Zum Druck befordert von F. Delitzsch. (Eerste gedeelte); IV. *Zur Geschichte des Stammes Levi,* von Dr. K. H. Graf. (Eerste gedeelte). — Miscellen. *Etymologisches zu biblischen Eigennamen,* von Prof. F. Hitzig (Barnabas, Barsabas, Bartimaeus); verklaring der Phoenicische inscriptie van Omm el Amâwîd, door Dr. Merx.

De prijs van den geheelen jaargang, die uit 4 afleveringen zal bestaan, is bepaald op 4 Thaler.

In het gelijktijdig verschenen I[ste] en II[de] *Heft* van de *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* voor 1867 komen de volgende voor godsdienstwetenschap belangrijke stukken voor:

Ueber gelehrte Tradition in Alterthume besonders in Indien, von R. Roth. — Jüdische Grabsteine aus Aden, von M. A. Levy. — Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI. Von Dr. Geiger. — Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah, von H. Hüpfeld. — Nachträge zu der Abhandlung „Sha'rânî und sein Werk über die Muhamm. Glaubenslehre," von G. Flügel. — Zur Topographie des alten Jerusalem, von K. R. Hitzig, en eenige kleinere stukken en bibliografische aankondigingen.

Het eerste Heft van den 51[sten] Band van het Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, van Fichte, Ulrici en Wirth, bevat:

Prolegomona zür philosophischen Ethik, von Prof. Dr. Rudolf Seydel. Zweite Hälfte.

Der platonische Begriff der Philosophie am Lysis, Phädros, Gasthmahl und Phädon entwickelt, von Dr. E. Alberti. Erste Hälfte.

Morphologische Studiën, von Prof. Dr. Adolf Zeising. Vervolgens eenige Recensies.

Het Zeitschrift für exacte Philosophie, von Dr. Allihn und Dr. F. Ziller, Band VII. Heft IV bevat, behalve eenige Recensies:

Ueber Schopenhauer's ethischen Atheïsmus, von Chr. A. Thilo.

Die Anfänge der Erkenntnisslehre in der griechischen Philosophie, von H. Siebeck.

Einige Worte über Herbart's reformatorischen Beruf auf dem Gebiete der Pädagogik, von Prof. J. W. Nahlowsky.

Der Gedanke. Zeitschrift für wissenschaftliche Forschung und Kritik, herausgegeben von Dr. C. L. Michelet und Dr. J. Bergmann, heeft in het 2[de] Heft van den 7[den] Band de volgende verhandelingen:

Das Reale und das Ideale, von J. Bergmann. Erster Artikel.

Die wissenschaftliche Begründung der musicalischen Intervalle durch Hauptmann und Helmholtz, von Gustav Engel. Erster Artikel.

Ueber Zirngiebl: Friedr. Heinr. Jacobis Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie, von Michelet.

Ueber Kirchmanns popular-philosophische Vorträge.

Das Christenthum und die moderne Bildung, von Robert Schellmen.

Te Parijs is een nieuw Tijdschrift verschenen: *La Philosophie positive, Revue dirigée par E. Littrée et G. Wybouroff.* Het zal om de twee maanden uitkomen in stukken van tien of elf vel druks, en kost buiten Frankrijk 25 francs. Dit eerste nummer bevat de volgende opstellen: I. *Les trois Philosophies* van E. Littrée. II. *Qu'est ce que la Géologie* van G. Wyrouboff. III. *La liberté au Théatre* van Hippolyte Stupuy. IV. *Comment on devient Positiviste* van Félix Aroux. V. *De la Biologie: son objet et son but, ses relations avec les autres sciences, nature et étendue du champ de ses recherches, ses moyens d'investigation.* (Premier article) van Ch. Robin, de l'Acad. des Sciences. VI. *Les Coalitions et le Salaire* van Devoisin. VII. *Politique* van E. Littrée. VIII. *Poésies; la terre; la Vieillesse* van E. Littrée. IX. *Variétés.* X. *Bibliographie.*

HET TEEKEN VAN JONA.

MATTH. XII: 39, XVI: 4.

Al de Synoptici verhalen, dat de Farizeërs Jezus eens of bij herhaling om een teeken gevraagd hebben [1]), maar heeft hij het volgens Marcus eenvoudig geweigerd, volgens Mattheus en Lucas heeft hij hen verwezen naar „het teeken van den profeet Jona." Wat moet men daaronder verstaan? STRAUSS noemt het raadselachtig. Is het dat inderdaad?

De Joden spraken veel van *teekenen* (אותות, σημεῖα). Zij bedoelden daarmede in het algemeen zulke zichtbare verschijnselen, als in hun oog strekten òf om een persoon, bijzonder een godsgezant, te kenmerken en zoo doende te bekrachtigen [2]), òf om een toekomstige gebeurtenis te waarborgen [3]). Die teekenen hingen òf organisch samen met den persoon of de zaak, waarop zij betrekking hadden [4]), óf waren willekeurig daarmede verbonden. Menigmaal wordt echter dat woord in wijderen zin gebruikt van de zinnebeeldige voorstelling [5]) of zelfs alleen maar van de gedetailleerde beschrijving dier gebeurtenis [6]). Als teekenen door

---

[1]) Met Matth. XII: 38–42 is Luc. XI: 16, 29–32 parallel, en met Matth. XVI: 1–4 deels Luc. XII: 54 56, deels Marc. VIII: 11, 12.

[2]) Richt. VI: 17, Joh. II: 18, VI: 30.

[3]) 1 Sam. II: 34, vgl. vs. 31–33, Matth. XXIV: 3.

[4]) Zoo schijnt Jesaja daarom zich en zijne kinderen „teekenen" te noemen (VIII: 18), omdat hun volhardend vertrouwen op God een waarborg was van de toekomstige bekeering van Israël. Dacht hij daarbij echter aan hunne zinrijke namen, dan is „teekenen" hier z. v. a. zinnebeelden.

[5]) Jes. XX: 3, Ezech. IV: 3, XII: 11, XXIV: 24.

[6]) Jes. XXXVII: 30.

44

God gegeven waren zij zoowel openbaringen zijner gezindheid [1]), als onderpanden van de vervulling van zijn woord [2]).

Wanneer nu de Farizeërs, Matth. XII: 38, van Jezus een teeken vragen, dan verlangen zij blijkbaar iets dergelijks als hetgeen Jesaja eens aan koning Achaz aanbood, toen hij op de voorspelling van Juda's uitredding volgen liet: „Eisch voor u een teeken van Jahveh, uwen God, eisch het u in de diepte of boven in de hoogte [3])!" Volgens Lucas zouden zij daarbij bepaald aan een teeken „uit den hemel" gedacht hebben, evenals zij dit deden, toen zij volgens Mattheus hunne vraag later herhaalden [4]). Er bestaat echter geen grond om aan te nemen, dat Mattheus dit ook hier bedoeld heeft.

Ware het zeker, wat tot die vraag aanleiding gegeven heeft, dan ware het antwoord ook lichter te verklaren. Maar H. XVI: 1–4 staat geheel op zich zelf, en H. XII is het verband voor het minst niet duidelijk. Wij zullen dan aan het antwoord zelf de noodige gegevens tot zijn verklaring moeten ontleenen. Alleen dit kan men aannemen, dat van Jezus zulk een teeken verlangd werd, waardoor hij of in het algemeen zijne Messianiteit of bijzonder den aard zijner prediking kon rechtvaardigen.

Jezus keurt dien eisch af, en hij noemt de Farizeërs en dat geheele geslacht, waarvan zij de vertegenwoordigers zijn, juist daarom „boos en overspelig," omdat zij van zulk een teeken hun geloof afhankelijk stellen. „Overspelig" in overdrachtelijken zin werden oorspronkelijk die Israëlieten genoemd, die het verbond met Jahveh verbroken hadden en afgoden dienden [5]), en ook nog in den apostolischen tijd beschouwden streng Joodschgezinde Christenen diegenen hunner medechristenen, die zich aan de wet van Mozes niet gebonden achtten, in dat licht [6]). Was echter dat woord oudtijds ook in meer ethischen zin gebruikt om een zondig, van God afgekeerd leven aan te duiden [7]), het kreeg op het Christelijk gebied door de scherpe tegenstelling

---

[1]) Luc. II: 34 wordt Jezus genoemd een σημεῖον ἀντιλεγόμενον, omdat de raad Gods in hem openbaar zou worden, maar bij velen tegenspraak ontmoeten.

[2]) Jes. VII: 14.

[3]) Jes. VII: 11, vgl. H. XXXVIII: 7, 8.

[4]) Ook bij Marcus, l.l.

[5]) B. v. Jes. LVII: 8, Ezech. XXIII: 27, Hos. II: 2 vv.

[6]) Openb. II: 22.

[7]) Ps. LXXIII: 27.

van liefde tot God en van liefde tot de wereld of tot den rijkdom de bepaalde beteekenis van wereldsgezindheid [1]). Zoo komt het hier voor. De tegenstanders van Jezus toonden door hun eisch, dat hun die zin voor het goede, het goddelijk groote ontbrak, die genoegzaam, maar ook alleen in staat was om hem en den waren aard zijner verschijning behoorlijk te waardeeren. Hij antwoordt: „Een boos en overspelig geslacht verlangt een teeken, en er zal geen teeken aan gegeven worden dan het teeken van den profeet Jona."

Wanneer hij nu eerst het verlangen van een teeken volstrekt afkeurt en er hun daarop toch een aanwijst, dan volgt daaruit, dat dit laatste niet zulk een zinnelijk verschijnsel was, als zij verklaard hadden te behoeven. Het moet hier dus in een anderen zin bedoeld zijn, evenals Jesaja het deed, toen hij op de weigering van Achaz om een teeken uit de diepte of uit de hoogte te kiezen, voortging: „Daarom zal Jahveh zelf u een teeken geven," en hem daarop verzekerde, dat wanneer een jonge dochter in dien tijd zwanger werd en een zoon baarde, zij dezen gerust Immanuël zou kunnen noemen, omdat eer dat kind het goede en het slechte kon onderscheiden, d. i. 3 jaren oud was, het land bevrijd zou zijn van zijn tegenwoordigen druk. In de plaats van het wonderteeken, dat Achaz versmaad had, stelde de profeet hem dus een beeld voor oogen, waarin hij kon zien, binnen welken tijd de beloofde verlossing komen zou, en dat beeld noemde hij een teeken, dat hem daarom de zekerheid dier belofte waarborgde, omdat het hem van God gegeven was. Maar al kan Jezus dus geen zinnelijk wonderteeken bedoeld hebben, toch heeft men reeds vroeg, zooals uit vs. 40 blijkt, dat woord in zulk een verkeerden zin opgevat, en, terwijl men den genitivus *Ἰωνᾶ* voor een genitivus objecti hield, hier een zinspeling gevonden op Jezus' opstanding, als die de waarheid zijner zending ten volle bevestigen zou. Doch het is overbodig de onjuistheid dezer verklaring nog nader aan te toonen, daar de Hoogleeraar SCHOLTEN dit voorlang overtuigend gedaan heeft [2]). Hetzij men nu met hem van oordeel is, dat het 40ste vers

---

[1]) Matth. VI: 24, Jac. IV: 4, 1 Joh. II: 15, 16.

[2]) Zie de *Nieuwe bijdragen tot bevordering van Bijbelsche uitlegkunde*, verz. door J. AB UTRECHT DRESSELHUIS, dl. I, bl. 36–112. Verg. DE WETTE, o. d. pl. Zij is daarentegen nog verdedigd door BAUR, *Krit. Unters. über die kan. Evangelien*, S. 513 ff.

een parermeneia van een glossator behelst [1]), of dat het aan den evangelist zelven moet toegeschreven worden, in allen gevalle heeft het niet behoord tot de oorspronkelijke traditie. Het is met dit woord van Jezus gegaan als met die beeldspraak van Jesaja. Men heeft er de aanduiding in gezien van een wonder, dat gebeuren zou [2]), en gelijk men Jezus daarbij liet gewagen van zijne opstanding, las men bij Jesaja de voorspelling van de bovennatuurlijke ontvangenis van den Messias.

Is nu *Ἰωνᾶ* geen genitivus objecti, dan zou men het voor een genitivus subjecti kunnen houden, en *τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ* verklaren òf van het teeken, dat Jona eens gegeven had, òf van datgene, wat Jona zelven eens kenteekende als profeet, gelijk Paulus spreekt van *τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* [3]). Komt echter het eerste niet te pas, daar het boek Jona daarvan niets meldt, ook het andere wordt door niet geringe bezwaren gedrukt. De bedoeling kan toch niet zijn, zooals velen meenen, dat de prediking van Jona zelve zijn teeken geweest was, waarbij men dan in de gedachte zou moeten voegen, „t. w. van zijne profetische zending,” want niet een prediking op zich zelve kenmerkt eenen profeet, maar een ware. Men zou dus moeten zeggen, dat niet zijne prediking zelve, maar de stempel van waarheid en goddelijkheid, dien de prediking van Jona droeg, zijn teeken was. Maar behalve dat de stelling: „Zijne profetische zending bleek uit den stempel van de goddelijkheid zijner prediking,” juist de vraag, waar het op aankwam, wáárdoor dan die goddelijkheid zijner prediking bewezen was, onbeantwoord zou laten, zou deze verklaring ook strijden met de beteekenis van *σημεῖον*, dat altijd iets uitwendigs is, waardoor het inwendige wordt afgebeeld of gewaarborgd. Ook zou het moeielijk te zeggen zijn, waarom Jezus dan niet in het algemeen gesproken heeft van het teeken eens profeten, maar bepaald van dat van Jona, wiens persoonlijkheid evenwel volgens het boek naar hem genoemd evenzeer in religieuziteit en adel van geest bij de overige profeten achterstond als zijne prediking een echt ethisch karakter miste. Noemt

---

[1]) Daar Lucas, gelijk wij zien zullen, een andere verklaring van dat woord geeft, schijnt hij deze niet gekend te hebben.

[2]) Een soortgelijk lot heeft zijn woord: „Breekt dezen tempel af en in drie dagen zal ik hem oprichten!” ondergaan. Zie Joh. II : 21, 22.

[3]) 2 Kor. XII : 12.

hij dus bij voorkeur dezen, dan moet er in hem iets bijzonders geweest zijn, waarop Jezus zich met grond tot zijne rechtvaardiging kon beroepen. Dit bijzondere zou volgens Hooykaas [1]) daarin bestaan hebben, dat de heidenen geloof hadden geslagen aan het profetisch woord van Jona. Maar, ofschoon deze verklaring naar mijn oordeel het naaste komt aan de waarheid, ook dit is niet juist. Of hoe kon Jona gezegd worden gekenmerkt te zijn door de vrucht zijner prediking, een vrucht zelfs niet eens door hem begeerd? Doch al bestond hiertegen geen bezwaar, dan kon dit toch de bedoeling van Jezus niet geweest zijn, omdat de Farizeërs de kracht van dit bewijs niet zouden hebben erkend, want het was voor hen de vraag niet, of er heidenen waren, die geloofden, maar of heidenen wel gelooven mochten en het Godsrijk ook voor hen was bestemd. Eerst als dit vaststond, kon de wijze, waarop zij de prediking van Gods woord ontvingen, door genen recht gewaardeerd worden.

Een zeer oude, en — indien het 40^e vers van een latere hand is — de oudste verklaring van Jezus' woord treffen wij bij Lucas aan, die het aldus omschrijft: *καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ*. Hieruit blijkt, dat Lucas den genitivus *Ἰωνᾶ* gehouden heeft voor een genitivus appositionis [2]). Volgens hem was Jona zelf dat teeken, dat thans ook den Joden in Jezus gegeven werd, en had Jezus dus willen zeggen: „aan dit geslacht zal geen ander teeken gegeven worden dan het teeken, waartoe Jona gestrekt heeft." Grammaticaal is deze opvatting onberispelijk, en, zie ik wel, dan ontsluit zij ons den waren zin van Jezus' woord.

„Gelijk Jona" — schrijft Lucas — „den Ninevieten een teeken was." Waarvan? vragen wij. Meijer antwoordt: „van goddelijke zending", en hij denkt daarbij aan de redding van Jona uit den visch, die, ter kennisse van de Ninevieten gekomen, hen bewogen zal hebben om zich te bekeeren! Doch al mocht men dit aannemen, dan nog kon wel die redding het teeken genoemd worden, waaruit den Ninevieten bleek, dat Jona een profeet was, maar niet Jona zelf. Dat deze zelf een teeken van godde-

---

[1]) In zijne verhandeling *Duivelbezwering of heidenbekeering*, in *Nieuw en Oud*, 1867, bl. 67.

[2]) Vgl. Winer, *Gr. Gramm.*, 6^e Aufl., S. 470 f.

lijke zending geweest is voor de Ninevieten, zou alleen dit kunnen beteekenen, dat dezen in Jona hebben kunnen zien, wat er tot de goddelijke zending van een profeet behoort. Evenmin kan het antwoord van anderen goedgekeurd worden, dat Jona hier voorkomt als het teeken van goddelijke rechtvaardigheid. Behalve toch, dat de werkzaamheid van Jona op het Joodsche standpunt beschouwd juist zeer weinig van die goddelijke rechtvaardigheid getuigen zou, daar de straf, die hij aan de Ninevieten bedreigde, niet voltrokken werd, en dat menig ander profeet, vooral Elia, een veel sprekender voorbeeld daarvan zou opgeleverd hebben, zou Jezus zich zelven daardoor in een zeer verkeerd licht hebben geplaatst. Of bestond dan het kenmerk zijner Messianiteit in zijne boetprediking? Maar het was ook niet de boetprediking, wat de schrijver van het boek Jona als het eigenaardige in de verschijning van dezen profeet wilde doen uitkomen. Neen, de Israëlietische profeet, die tegen wil en dank, door God gedwongen, naar het heidensche Nineve gaat om zijnen inwoners den ondergang aan te kondigen, indien zij zich niet bekeeren, en die nu tot zijn leedwezen zijne prediking met den gunstigsten uitslag bekroond en de stad door God gespaard ziet, hij moest veeleer tot een proeve strekken van de groote barmhartigheid Gods, die niet alleen de Joden maar ook de heidenen behouden wilde [1]). Van die barmhartigheid Gods was hij een teeken, zooals geen ander profeet des O. V. Maar was hij dit geweest voor de Ninevieten, evenzoo — zegt Lucas — zou de Zoon des menschen dat zijn voor zijn geslacht.

Bij deze verklaring van de woorden van Lucas blijft het futurum ἔσται volkomen in zijn recht. Het futurum dient toch niet alleen om het volstrekt toekomstige eener handeling aan te duiden, maar wordt ook gebruikt van de voortduring of de herhaling van een toestand of een daad [2]). Volgens Lucas wil Jezus dus niet zeggen, dat hij eerst in de toekomst een teeken voor dat geslacht zou worden, maar dat hij het daarvoor zou blijven, gelijk hij het nu reeds was.

Ofschoon ik nu deze woorden voor een epexegese van Lucas houd, schijnt hij mij echter hoofdzakelijk de bedoeling van Jezus

---

[1]) Vgl. KUENEN, *Het ontstaan en de verz. van de boeken des O. V.*, dl. II, bl. 412 v.

[2]) Vgl. WINER, S. 251, KÜHNER, *Gr. Gramm.*, Th. II, S. 82.

juist gevat te hebben. Beproeven wij ze aan het bericht van Mattheus. Schriftgeleerden en Farizeeërs — want van dezen spreekt die evangelist — verlangen van Jezus een teeken. Er is dus in hem iets, dat hen ergert en hen verhindert hem als den Messias, of zelfs als een profeet te erkennen. Wat is dit? Een zware grief tegen hem was zijn omgang met tollenaren en zondaren [1]), omdat dezen met heidenen plachten gelijkgesteld te worden [2]). Toch liet Jezus zich daardoor niet afschrikken. Integendeel, ook in het profetisch woord: „Op zijnen naam zullen de heidenen hopen!" [3]) vond hij zijne roeping afgeteekend. Dat streed in het oog der Farizeeërs met de echte Messianiteit, die alleen voor Israël en voor degenen, die bij Israël ingelijfd waren, een bron van heil ontsluiten kon. En daarom achtten zij het even noodzakelijk, dat Jezus deze handelwijze rechtvaardigde, als onmogelijk, dat hij het zou kunnen doen. Hoe verdedigt zich nu Jezus? Hij weigert hun elk ander teeken dan het teeken van den profeet Jona. Had hun eigen hart hem moeten rechtvaardigen, nu dit zwijgt, beroept hij zich op een gezag, dat zij ten minste niet kunnen wraken [4]). „Ziet op den profeet Jona!" zegt hij; „die is het teeken, dat gij behoeft, het teeken, dat God ook voor de heidenen barmhartig is!" Maar nu sluit zich ook uitnemend daaraan de strafrede aan, die wij vs. 41, 42 lezen. Het is Jezus niet genoeg zich zelven te verdedigen. Hij wil ook zijne tegenstanders verootmoedigen. Die heidenen, waarvoor zij zoo diepe verachting koesteren, hadden de liefde Gods verstaan en groote belangstelling voor de geestelijke zegeningen van Israël aan den dag gelegd [5]). De Ninevieten hadden aan de waarschuwing van God gehoor gegeven en zich op de prediking van Jona bekeerd, en de koningin van Scheba had zich een verren tocht getroost om wijsheid op te vangen uit den mond van Salomo [6]). Zoo hadden zij dus een profeet en een wijze uit Israël

[1]) Matth. IX: 10—13, XI: 19, XXI: 31, Luc. XV: 2.

[2]) Matth. VI: 46, 47, XVIII: 17.

[3]) Matth. XII: 21, vgl. Jes. XLII: 4.

[4]) Vgl. een soortgelijke bewijsvoering vs. 3, 4.

[5]) Vgl. Matth. VIII: 11, 12.

[6]) Lucas heeft deze voorbeelden omgezet (vs. 31, 32). Ten onrechte. De natuurlijke zamenhang van vs. 29, 30 en vs. 32 wordt daardoor verstoord. Wellicht heeft hij zich door een chronologische reden laten leiden, maar hij kan ook om de climax de vergelijking van Jezus met den Israëlietischen wijze aan die van den profeet hebben willen laten voorafgaan.

erkend. Maar hoezeer stond dan niet bij die heidenen dit geslacht der Joden achter, dat zich onwillig afkeerde van hem, die èn als profeet èn als wijze een Jona en een Salomo ver overtrof, en naar wien het hun daarom nog veel meer betaamde te luisteren [1])!

Onze slotsom is dus, dat Jezus met het teeken van Jona niet bedoelde iets, dat hij door een machtwoord zou tot stand brengen, of iets, dat aan hem zou geschieden, maar Jona zelven als dien profeet, door wien God zijne liefde tot de heidenen het duidelijkst geopenbaard had. Daartegen strijdt het futurum *δοθήσεται* niet. Integendeel, wij vinden hier hetzelfde spraakgebruik als Jes. VII: 12: „Daarom *zal* Jahveh zelf u een teeken geven," waarop dan dat teeken volgt. Evenzoo is hier de zin: „geen teeken zal aan dit geslacht gegeven worden dan dat, wat ik nu geef, t. w. de profeet Jona." Hieruit blijkt echter ook, waarom ik de epexegese van Lucas, ofschoon in de hoofdzaak met haar instemmende, niet voor woorden van Jezus houden kan. Behalve toch, dat zulk een bijgevoegde verklaring het sententieuze, tot nadenken prikkelende van Jezus' uitspraak aanmerkelijk verzwakt, wordt ook de strekking daarvan gewijzigd, en zou Jezus zoodoende slechts een parallel tusschen zich en Jona hebben willen trekken, maar niet door een beroep op Jona een aanval hebben afgeslagen.

Dit woord van Jezus was niet het eenige van dien aard, dat de traditie bewaard heeft. Soortgelijk, maar toch ook onderscheiden, is dat, hetwelk wij Matth. XVI: 1—4 vinden. Intusschen is hier de ware lezing zeer onzeker. Van minder aanbelang is nog, dat de woorden *τοῦ προφήτου* (vs. 4) in BDLא niet voorkomen. Inderdaad schijnen zij aan H. XII: 39 ontleend te

[1]) Het denkbeeld van heidenbekeering, dat aan deze uitspraak van Jezus te grond ligt, mag mijns inziens hare authenticiteit niet in verdenking brengen. Ofschoon ik niet ontken, dat de verschillen over de heidenbekeering, die den apostolischen tijd verdeeld hebben, zich ook in de Synoptische evangeliën op menige plaats afspiegelen, kan ik echter niet toestemmen, dat Jezus eerst op het laatst zijns levens het Godsrijk tot „de volken" zou hebben uitgebreid, en dat dus alles, wat hij vroeger daaromtrent gesproken zou hebben, niet van hem afkomstig zou zijn, — ook, omdat het dan tòch onverklaard blijft, dat de twaalve die latere woorden van hem niet begrepen of vergeten zouden hebben, en hem voortdurend als een rechtzinnigen Jood zouden zijn blijven beschouwen.

zijn. Maar gewichtiger is, dat vs. 2, 3 o. a. in BVXא ontbreken, en dat van de handschriften, die ze behelzen, CDLΔ 1. 33 enz. vs. 2 ὑποκριταί weglaten. Evenwel is er genoegzame grond om de echtheid van den receptus aan te nemen. Dat toch de pericope vs. 2, 3 aan Luc. XII: 54—56 ontleend zou zijn, is bij het groote verschil van beide plaatsen onwaarschijnlijk. Ook zou zich niet wel laten verklaren, waarom Mattheus hetzelfde woord van Jezus nogmaals zou opgeteekend hebben, zonder dat het — gelijk dit elders bij zulke parallelle plaatsen in zijn evangelie het geval is — door het verband gemotiveerd wordt of daarvan een nieuw licht ontvangt. Daarentegen kan de weglating of onwillekeurig geschied zijn, omdat de librarius zich door de herinnering van H. XII: 39 liet leiden, of opzettelijk, omdat de opmerking, dat Jezus zijne hoorders eerst rechtstreeks beantwoord, maar daarna in den 3[den] persoon van hen gesproken zou hebben, hem hier een glosse deed vermoeden. Evenzoo kon men licht bij den eersten oogopslag meenen, dat in het gestelde geval de qualificatie der Farizeërs en Sadduceërs als ὑποκριταί niet gepast was, en ze daarom overslaan. Daarentegen pleit voor de echtheid dezer lezing, dat Lucas Jezus zijne hoorders niet met dit woord zou hebben laten toespreken, indien hij het niet aangetroffen had in de bron, die hij gebruikte. Bij hem toch zijn het geen Farizeërs en Sadduceërs, die Jezus voor zich heeft, maar de scharen, en dezen hebben zijn bestraffing door geen vraag uitgelokt, zoo als bij Mattheus, maar zijn geheel passief. En vergelijken wij nu Luc. III: 7, waar Lucas evenzoo den dooper *de scharen* γεννήματα ἐχιδνῶν laat noemen, terwijl deze bij Mattheus (III: 7) met veel meer recht dat barsche woord tot de Farizeërs en Sadduceërs richt [1]), dan meenen wij, dat deze eigenaardigheid van Lucas een zijdelingsch bewijs oplevert voor de echtheid van het ὑποκριταί bij Mattheus. Eindelijk schijnt de bestraffing: „τὸ μὲν πρόσωπον δίνασθε; te abrupt te zijn, indien er geen qualificatie van de toegesprokenen is voorafgegaan [2]).

Volgens dit bericht van Mattheus dan kwamen de Farizeërs

---

[1]) Ook de vroegere eisch van een teeken, dien Mattheus aan schriftgeleerden en Farizeërs toeschrijft (XII: 38), wordt bij Lucas op rekening van „sommigen uit de scharen" gesteld (XI: 16, vgl. vs. 14, 15).

[2]) Vgl. Matth. VII: 5, XV: 7.

en de Sadduceërs tot Jezus met de vraag om hun een teeken uit den hemel te toonen, hem op de proef stellende, t. w. of hij daartoe in staat was, en inderdaad verzekerd, dat hij het niet kon. In de parallelle plaats bij Marcus (VII: 11) wordt alleen van Farizeërs gesproken. De combinatie van Farizeërs en Sadduceërs [1]) of van Farizeërs en overpriesters, die in den regel Sadduceërs waren [2]), is aan Mattheus eigen, terwijl Marcus daarentegen de Farizeërs met de meer politieke partij der Herodianen doet optreden [3]). Zeker is het, dat de Farizeërs en de Sadduceërs zich op het laatst van Jezus' leven tegen hem vereenigd hebben, maar dat zij het reeds vroeger gedaan hebben, kan men met te minder recht alleen op grond van dit bericht van Mattheus aannemen, omdat zijn verhaal, dat zij reeds te zamen tot den dooper gekomen zijn, aan groote bedenking onderhevig is. Daar echter die beide machtige partijen zich tegen het Christendom vijandig bleven betoonen, gelijk zij te zamen den dood van Jezus bewerkt hadden, gaf dit Mattheus onwillekeurig aanleiding om hun reeds van den aanvang af dezelfde gezindheid jegens hem toe te schrijven. Een andere bijzonderheid van dit verhaal is, dat de tegenstanders van Jezus thans bepaald een teeken *uit* den hemel (*ἐκ*, of bij Marcus *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*) eischen. Men heeft daarbij niet zoozeer te denken aan iets, dat zich aan den hemel vertoonen zou, zooals wanneer er elders gesproken wordt van *τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, dat als de voorbode van den wederkomenden Zoon des menschen verschijnen zou *ἐν τῷ οὐρανῷ* [4]), maar aan iets, dat uit den hemel zou nederdalen, gelijk b. v. eertijds het manna [5]). De strekking van dien eisch zal wel geweest zijn, dat Jezus zoo zijne goddelijke zending zou bewijzen. Teekenen te doen werd wel niet volstrekt noodzakelijk gerekend in een profeet [6]), maar men oordeelde toch, dat hem een te grooter gezag toegekend moest worden, naarmate zijne teekenen ontzaglijker waren, en plaat-

---

[1]) Behalve t. d. pl. nog H. III: 7, XVI: 6 vv.
[2]) H. XXI: 45, XXVII: 62.
[3]) H. III: 6, VIII: 15, XII: 13.
[4]) Matth. XXIV: 29, 30, vgl. Openb. VI: 12—14.
[5]) Vgl. Joh. VI: 30, 31.
[6]) Joh. X: 41.

ste men daarom Mozes en Elia boven al de profeten [1]), er scheen dan wel niets minder dan een teeken uit den hemel vereischt te worden, om de macht van den Messias te waarborgen [2]). Het antwoord van Jezus sluit zich zeer gepast aan die vraag der Farizeërs aan. Wilden zij het teeken zijner goddelijke zending aan den hemel geschreven zien, hij zal er hen het rechte teeken leeren vinden. Hij herinnert hun, hoe zij gewoon zijn het voorkomen van lucht en wolken waar te nemen om het weder te voorspellen. Dat deden zij in de overtuiging, dat er een vaste orde bestond, waarmede de natuurverschijnselen elkander opvolgden. Maar dan verdienden zij den naam van *geveinsden*, indien hun oog niet verder reikte dan tot de stoffelijke natuur. Zulk een orde toch heerschte ook in de zedelijk-godsdienstige wereld. Wie dat miskende, was geestelijk blind, al gaf hij zich het voorkomen van doorzicht en wijsheid [3]). Evenals de tint van de lucht het weder voorspelde, hadden ook de tijden hunne teekenen. Bij „de tijden" dacht men vooral aan de „Messiaansche periode" en onder „de teekenen" daarvan moet men dus die omstandigheden verstaan, waaruit het bleek, dat zij aanstaande moest zijn [4]). Welke soort van omstandigheden wordt hier bedoeld? Er wordt H. XXIV: 32, 33 op het uitloopen van den vijgeboom, dat den zomer voorspelt, gewezen als een beeld van de voorteekenen, die de παρουσία van Christus zouden aankondigen, en die voorteekenen worden daar vs. 4—24 beschreven als bestaande in de algemeene maatschappelijke beroering, de vervolging der Christenen, de verwoesting van Jeruzalem en het opstaan

---

[1]) Deuter. XXXIV: 10—12, Sirach XLVIII: 1—11.

[2]) Vgl. Matth. XXIV: 24, Hand. II: 19, 20.

[3]) In zulk een wijderen zin komt de benaming ὑποκριτής ook Matth. VII: 5 voor.

[4]) Volgens Lucas, die buitendien twee andere natuurverschijnselen voor de hier genoemde in de plaats stelt, misschien omdat zij hem karakteristieker toeschenen, zou Jezus van „dezen tijd," den tijd, dien men toen beleefde, gesproken hebben. Deze uitdrukking sluit niet noodzakelijk het denkbeeld van den Messiaanschen tijd in. Het woord van Jezus is er door gegeneraliseerd. En laat hij er nu nog op volgen: „En waarom oordeelt gij ook uit u zelven niet hetgeen recht is?" dan blijkt daaruit, dat volgens hem het doel van Jezus zou zijn om aan te sporen tot zulk een zelfstandig oordeel over de wereldgebeurtenissen, als rust op de uitspraken van het den mensch eigen zedelijk gevoel.

van valsche Christussen. Indien dit ook de σημεῖα waren, waarvan hier gesproken wordt, dan zou natuurlijk deze uitspraak niet van Jezus kunnen zijn, omdat zij onderstelt, dat die σημεῖα reeds werkelijk aanwezig zijn en waargenomen kunnen worden. Maar hoe zou het voorbijzien of misduiden van die gebeurtenissen een ὑπόκρισις kunnen heeten? Daarentegen blijft dit woord in zijn recht, wanneer er zulke verschijnselen op het eigenlijk zedelijk-godsdienstig gebied bedoeld worden, wier recht verstand zich alleen voor hen ontsloot, die een helderen blik sloegen in hun eigen hart. Of wie kon dan het innerlijke leven des volks waarnemen, en hier die mislukte proefnemingen van een betere maatschappij op eigenwillige grondslagen gevestigd, dáár dat diepe smartgevoel of dien dorst naar de gerechtigheid of dat verlangen naar hooger licht [1], elders dat besef, dat de heerschappij der wet meer neerdrukte dan ophief [2]), opmerken, zonder te erkennen, dat het oude zijn kracht verloren had en een wedergeboorte volstrekt noodzakelijk was? Ongetwijfeld was Jezus zelf langs dien weg tot de overtuiging gekomen, dat het beloofde Godsrijk nabij was, en in het bewustzijn, dat hij die behoefte zou kunnen vervullen, was hij als de Messias opgetreden. Ook voor ieder ander zou op geen anderen grond de vereischte zekerheid te verkrijgen zijn. Tusschen het Godsrijk toch als het leven in reine en innige gemeenschap met God en een stoffelijk wonderteeken bestond geen verband hoegenaamd.

Heeft de evangelist aan dezelfde „teekenen der tijden" gedacht, waarop Jezus, naar wij meenen, het oog had? Volgens hem zou Jezus na deze woorden de reeds vroeger vermelde uitspraak herhaald hebben: „Een boos en overspelig geslacht verlangt een teeken, en er zal geen teeken aan gegeven worden dan het teeken van Jona." Dat toch niet een latere hand er dit uit H. XII bijgevoegd heeft, blijkt uit de parallelle plaats in Marcus (VIII: 12), die iets dergelijks in zijn bron moet gevonden hebben, maar de uitzondering: „dan het teeken van Jona," schijnt weggelaten te hebben, omdat hij het niet begreep. Doch al is het geen bijvoegsel van een latere hand, het heeft wel geheel het voorkomen, dat het tot deze pericope, zooals Mattheus

---

[1]) Matth. V: 4, 6, 8.
[2]) Matth. XI: 28—30.

haar in de traditie vond, niet behoord heeft. Wordt hier toch elk ander teeken afgewezen dan Jona, het strijdt dan met het onmiddellijk voorafgaande, waar Jezus zich reeds beroepen had op de teekenen der tijden, die de behoefte aan hem deden erkennen. En gesteld, dat Jezus een tweede bewijs voor zijne Messianiteit had willen bijbrengen, hoe onverstaanbaar ware dan nog die ongemotiveerde zamenkoppeling van deze twee denkbeelden geweest: „Merkt op, welk een dringende behoefte aan mij deze tijd toont te hebben!" en: „Ziet in Jona, hoe groot Gods barmhartigheid ook voor de heidenen is!" En meent men aan de gegeven verklaring van dat tweede woord zijn zegel niet te kunnen hechten, de volgorde van gedachten wordt er niet logischer door: „De teekenen der tijden leggen getuigenis van mij af voor ieder, die oogen heeft om te zien!" en: „Wacht op de toekomst, wanneer mijne opstanding mij rechtvaardigen zal!" Maar buitendien, ware het toch niet inderdaad zonderling, dat Jezus de Farizeërs, die een teeken van hem geëischt hadden, in zulk een kort antwoord tweemaal zou gekarakteriseerd hebben, en dat hij hen eerst naar hunne persoonlijke eigenaardigheid als geveinsden toegesproken en daarop hen beschouwd zou hebben als vertegenwoordigers van dat geslacht? En eindelijk, al had hij volkomen recht om nu eens de lichtzijde van zijn tijd op den voorgrond te plaatsen en dan weder de schaduwzijde, hoe zou hij toch in éénen adem dat geslacht „boos en overspelig" hebben kunnen noemen, en spreken van de behoefte aan een beter leven, die er zich kennelijk in openbaarde?

Blijkt nu uit hetgeen wij hebben opgemerkt, 1°. dat Mattheus het woord over de teekenen der tijden aan de traditie ontleend heeft, 2°. dat hij zelf er het woord over het teeken van Jona heeft bijgevoegd, maar ook 3°. dat die twee woorden, indien wij ze juist verklaard hebben, niet bij elkander passen, dan volgt daaruit, dat Mattheus ze vereenigd heeft, òf omdat zij beiden een gelijksoortige strekking hadden, òf omdat hij het eerste anders opvatte. In dit geval moet hij bepaald gedacht hebben aan den zichtbaren aandrang der heidenen, die bij het besef van onvoldaanheid met hunne godsdienst heilbegeerig het oor leenden aan de prediking des evangelies, zoodat dus deze prediking aan hen gedaan hier zou gerechtvaardigd worden zoowel door hunne vatbaarheid om ze te ontvangen als door het onwedersprekelijk bewijs zijner gezindheid jegens hen, dat God oudtijds

in Jona gegeven had. Ware dit werkelijk de oorspronkelijke bedoeling van dit woord geweest, dan verviel natuurlijk zijn authenticiteit, daar Jezus nog niet op zulk een aandrang der heidenen wijzen kon. Daarentegen bestaat er geen bezwaar deze te erkennen, wanneer wij het verklaren, zoo als wij boven deden.

A. H. Blom.

EEN PLAN IN HET MARCUS-EVANGELIE.

A. Klostermann, Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte. Göttingen, 1867.

Er is een tijd geweest, dat het Marcus-evangelie door de geleerden van zeer geringe waarde werd geacht. In de vroegere periode van de geschiedenis der critiek, waarin de evangeliën nog voor alleszins betrouwbare bronnen voor de kennis der geschiedenis werden gehouden, was dat een natuurlijk en verklaarbaar verschijnsel. Immers, het geschrift van Marcus is het kortste van onze vier canonieke evangelieboeken. Het bevat daarenboven ter nauwernood eenige wetenswaardige bijzonderheid, die niet reeds in de beide andere synoptici wordt vermeld. Het bevat althans niets, waaraan het, bij de vroegere beschouwing, eenig recht zou kunnen ontleenen om op even hooge waardeering aanspraak te maken als de werken der overige canonieke evangelieschrijvers.

Een andere vraag werd het evenwel, toen de critiek, aangespoord door de velerlei afwijkingen in overigens gelijkluidende verhalen, zich tot taak had gesteld onderzoek te doen naar de onderlinge verhouding der evangeliën. Aan Marcus werd sedert de aandacht van velen gewijd, en weldra scheen het, dat in zijn geschrift de knoop te vinden was, welks ontbinding tevens de oplossing van het evangelieraadsel met zich zou voeren. Veelsoortige beoordeelingen moest sinds het tweede evangelie zich laten welgevallen. Eerst verschafte Griesbach, het voetspoor van Owen volgende, een zekere populariteit aan de meening, dat het geschrift van Marcus niet anders dan een literarisch samenvoegsel is, waartoe Matthaeus en Lucas de stof hebben geleverd. De gevolgtrekking uit die meening lag voor de hand.

De waarde van het tweede evangelie was ten naasten bij tot niets herleid. De wijze, waarop door Griesbach en zijn volgelingen de nieuwe onderstelling werd uitgewerkt en aangeprezen, moest inderdaad die conclusie met zich voeren.

Maar eerlang kwamen er voor Marcus betere dagen. De tubingsche school nam wel is waar de hypothese van Griesbach over, maar ten gevolge van het nieuwe licht, dat door Baur's reusachtige studie en geleerdheid was opgegaan over de geschiedenis en de letterkunde der eerste eeuwen des christendoms, had er in de evangeliëncritiek een radicale hervorming plaats gegrepen. Ieder geschrift uit die oude tijden, van hoe weinig historisch belang het mocht zijn, verkreeg door die nieuwe zienswijze een hooge dogmatische waarde. Ook het tweede evangelie kwam zoo tot meerder aanzien. Want al had ook Marcus volgens de Tubingers zijn stof slechts uit andere, veel uitvoeriger geschriften geput, de wijze, waarop hij bij de keuze van die stof te werk ging, was juist zoo opmerkelijk. Zij moest namelijk dienen om ons kennis van zijn karakter te verschaffen en aan zijn geschrift in zekeren zin een eervolle plaats aan te wijzen in de oud-christelijke letterkunde.

Maar het hoogst rees het tweede evangelie in de schatting van velen, toen alom de Marcus-hypothese veld won. Afkeer van de tubingsche historiebeschouwing, twijfel aan de echtheid van Johannes, behoefte aan zekerheid op het gebied der evangelische geschiedenis, dat een en ander drong er menigeen toe op het werk van Marcus zijn hope te bouwen, en daarin het meest geloofwaardig levensbericht van den Christus te zoeken. De mogelijkheid daartoe was door de eigenaardige verhouding tusschen de evangeliën onderling gegeven, en zoo scheen met de ware bevrediging van een algemeene geloofsbehoefte tevens de juiste oplossing van het synoptisch vraagstuk aan het licht te zijn gebracht.

Vervolgens is er nog een derde oogpunt, waaruit het geschrift van Marcus kan worden beschouwd. Niet alleen zijn historische en dogmatische waarde, ook zijn beteekenis als literarisch kunstproduct komt in aanmerking. Ik heb het oog op de pogingen, die men heeft aangewend om een denkbeeld op het spoor te komen, dat door Marcus als maatstaf bij de keuze van zijn stof kan zijn aangewend, om een plan te ontdekken, waarnaar hij zijn verschillende berichten kan hebben gegroepeerd. In de

laatste dagen vóór het ontstaan der tubingsche richting had men zich reeds ten deele verzoend met de gedachte, dat ook de fantasie of de beschouwingswijze der schrijvers op den vorm der evangeliën van invloed kan zijn geweest. Hitzig heeft daaruit reeds voor een groot deel inhoud zoowel als volgorde en vorm der verhalen van Marcus verklaard. Hij dacht aan de dichterlijke gaven van den auteur der Openbaring, van wiens hand hij ook het tweede evangelie afkomstig waande. Later gevoelde Hilgenfeld behoefte om een einde te maken aan de wijze, waarop in navolging van Griesbach door Saunier en even zoo door Schwarz aan het Marcus-evangelie bijna alle letterkundige waarde ontnomen was. Het willekeurig ronddwalen door zijn bronnen, dat bij de vroegere toepassing van Griesbach's hypothese het werk van Marcus scheen geweest te zijn, werd in de opvatting van Hilgenfeld veranderd in een dichterlijke en kunstmatige conceptie en verwerking der overgenomen stof. Hilgenfeld ontdekte in het tweede evangelie een weldoordacht plan — maar dat ten koste van het geloof aan afhankelijkheid van Lucas. De oorsprong van Marcus scheen hem uit Matthaeus-alleen voldoende verklaarbaar. Nog verder ging Volkmar in het toekennen van letterkundige waarde aan het tweede evangelie. Voor zijne verbeelding werd het een grootsch gedicht, een christelijk epos. Den vorm der hebreeuwsche poëzie ontdekte hij er in van het begin tot aan het einde. Hij bespeurde overal parallelisme, in 't geheel, in de onderdeelen, zelfs in de enkele verzen. Maar hoe meer de dichter vrije kunst in zijn werk openbaarde, hoe minder de invloed van bronnen waarschijnlijk mocht heeten. Volkmar ging ook in dat opzicht nog een schrede verder dan Hilgenfeld. Afhankelijkheid van Matthaeus zelfs wilde hij niet erkennen. De Marcus-hypothese telke Volkmar onder hare verdedigers.

Zoo leert de geschiedenis, dat er een innig verband is tusschen de oplossing, die men geeft aan de synoptische quaestie en de waarde, die men toekent aan het Marcus-evangelie. Van gewicht voor de studie der geschiedenis kan voornamelijk bij de voorstanders der Marcus-hypothese sprake zijn. Wie zich onder de tubingsche volgelingen van Griesbach schaart, kan slechts spreken van dogmatisch belang. En naarmate men het geschrift uit een literarisch oogpunt hooger schat, zal men zich meer gedrongen gevoelen er oorspronkelijkheid en prioriteit vóór de andere synoptici aan toe te kennen.

Bij zulk een staat van zaken kan het niet onverschillig zijn, hoe men over de letterkundige waarde van het Marcus-evangelie denkt. De vraag, of de schrijver talent openbaart in de conceptie van het een of ander plan, waarnaar zijn werk is ingericht, mag niet van belang ontbloot worden geacht. Wanneer ik dus een oogenblik de aandacht der lezers van dit Tijdschrift vraag voor een verhandeling over een geschrift, 'twelk uit dit oogpunt eenige opmerkzaamheid verdient, dan zal ik in hun oog verschooning vinden.

„Verschooning". Want misschien heeft menigeen het boek, waarover ik wensch te spreken, en waarvan de titel hierboven werd afgedrukt, reeds na een vluchtige lezing ter zijde gelegd en geteld onder de vele vruchtelooze werken, die op het gebied der evangeliëncritiek zijn vervaardigd. Ik wil dan beginnen met het betrekkelijk recht van zulk een handelwijze te verdedigen, om straks de belangrijke zijde van ons geschrift te doen uitkomen.

August Klostermann, privaatdocent aan de Universiteit te Göttingen, behoort tot de critici der behoudende partij. Maar zijn orthodoxie is van een eigenaardige soort. Vraagt men hem o. a. naar zijn Christus-beschouwing, men zal zonderlinge antwoorden ontvangen. De moderne denkbeelden hebben zich in zijnen geest min of meer verzwagerd met het geloof aan de leer der schrift, dat hij tracht vast te houden. Met een half dogmatisch, half wijsgeerig oog ziet hij het beeld van den Christus en het door hem gestichte Hemelrijk aan. Het Koninkrijk Gods, dat door Jezus werd bedoeld, was volgens Klostermann [1]) een inwendige macht, die, opgetreden binnen de grenzen der menschelijke ontwikkeling, de overwinning der wereld zal uitwerken; die de van God verwijderde menschheid weer met het leven Gods zal vervullen; die zondenvergeving bewerkt door aan den ouden zondigen toestand een einde te maken. Het is de macht, die bestaat in de overtuiging, dat men zoon van God is, in geloovige aanneming van de leer van Christus, en in het besef, dat die leer in alle verzoeking en strijd moet worden gehandhaafd.

En de mensch, in wien het eerst deze macht als het ware

[1]) Verg. S. 3 f. 27, 40, 97.

vleesch werd, moest wel aller aandacht trekken. In eigenaardigen, belangwekkenden vorm trad het nieuwe beginsel op. Met geheel buitengewone gaven was Jezus bedeeld. Zijn natuur was een andere, dan die van al de vroegere schepselen. Als een wezen, waarin chemische krachten werken, mag hij wel is waar niet worden beschouwd. Menigeen, die behoefte had aan genezing, zou vruchteloos zijn kleed hebben aangeroerd. Maar zijn wil kon in sommige oogenblikken op den toestand van zijn organisme van wonderbaren invloed zijn. Zoo geschiedde het op den weg naar het huis van Jaïrus. Jezus' gedachten waren geheel met de ophanden zijnde genezing vervuld. In biddende gemeenschap met God haakte hij er naar redding aan te brengen. Die drang van zijn wil ging over op zijn lichaam, en de bloedvloeiende, geholpen daarenboven door haar geloof, vond baat bij de aanraking van zijn kleed. Ja, meer nog. De dood van het kind, waarover Jaïrus treurde, had door dien zelfden wil zijn kracht verloren en was veranderd in een slaap. De ooren van het meisje werden er niet door gesloten. Zij bleven bij machte om een wekstem ten leven te verstaan. Zoo behield zelfs op een verren afstand die wil van Jezus zijn betooverenden invloed op natuurkrachten en organen [1]).

Maar ook in allerlei andere opzichten was de man, in wien het eerst de geest van het Godsrijk werkzaam was, een opmerkelijk wezen [2]). Als de eerste, in wien de zondelooze betrekking van het menschdom tot God openbaar werd, heeft hij recht om uit het oogpunt van zondenvergeving aanspraak te maken op de toekenning van een geheel eenige plaats in Gods schepping, en waar men hem dat recht betwist, zal hij het door een wonderdaad handhaven. Verder heeft iedere behoefte, die er bij hem ontstaat, hooger waarde dan een door goddelijke autoriteit bekrachtigde wet. En daar krankheid en dood de natuurlijke vruchten der zonde zijn, behoort met het uitroeien der zonde ook de genezing van ziekten tot de levenstaak van Jezus. Of wanneer zulk een verband tusschen de deelen van zijn roeping niet is aan te wijzen, dan is toch zijn medelijden of zijn liefde zoo groot, dat ook menig onschuldig lijder hem leven en gezondheid dank mocht weten. Een melaatsche heeft dat onder-

---

1) S. 114, 119.
2) S. 37, 41, 57, 39, 34.

vonden. Evenwel niet zonder schade voor zijn weldoener. Want als kwelde Jezus het besef, dat hij meer verricht had dan zijn plicht gebood, voelt hij zich ontstemd, en hij drijft het bewijs van zijn almacht, den man, die al te zeer zijn medelijden wekte, voort uit zijne omgeving. Maar vooral had hij een kamp te voeren tegen het rijk van Satan [1]). Nadat hij zelf in de woestijn de hoogste verleidende macht had overwonnen en feitelijk in zich de overwinnende kracht Gods mocht ondervinden, bond hij ook elders den strijd tegen Beëlzebul aan. Hij maakt een einde aan het streven van de onreine macht, die zich verzet tegen de oorspronkelijke ordening Gods, wanneer zij in een bezetene zich persoonlijk bestaan tracht te verwerven. Niet zonder ironie gaat hij daarbij te werk. Wanneer de veelvoudige daemon der „Gergesenen" verzoekt te mogen varen in de kudde zwijnen, dan verhoort Jezus die bede; maar het is als verheugde hij er zich in, hoe des boozen eigen wensch zijn dood zal ten gevolge hebben. Zoo betoont hij zich te allen tijde als den verlosser van het door Satan gebonden menschdom, als verwoester van het rijk des duivels.

Ziedaar eenige trekken uit de Christus-beschouwing van Klostermann. Of liever uit die van Marcus. Immers, het zal den lezer niet ontgaan zijn, dat wij hier te doen hadden met een eigenaardige vrucht, die geboren werd uit een huwelijk van de bijbelsche wereldbeschouwing met den modernen geest. Wel is waar viel het niet altijd gemakkelijk de vraag te beantwoorden, of de denkbeelden van Marcus al dan niet met die van Klostermann identisch waren. Ja, zelfs is die onzekerheid de doorloopende indruk, dien men verkrijgt bij de lezing van het werk des laatstgenoemden. Maar bij nader inzien blijkt die twijfel inderdaad ongegrond te zijn. De waarde toch van Marcus als bron voor de evangelische geschiedenis wil Klostermann onderzoeken. En zijn slotsom is deze: Twee dwalingen acht hij door zijn studie te hebben uit den weg geruimd, en wel de opvatting van Marcus als het in alle opzichten te vertrouwen Ur-evangelie, en de beschouwing van den canonieken Marcus als een willekeurige bewerking van een vroeger geschrift. Het eerste zou „Ueberschätzung", het andere „falsche Unterschätzung" van het tweede evangelie te weeg brengen. Maar de waarheid is, dat

---

[1]) S. 8, 26, 107 ff.

Marcus als bron het tegenwoordig of vroeger Matthaeus-geschrift heeft gebruikt, terwijl hij bij de afwijking zich door geen anderen maatstaf liet leiden, dan door zijn juistere en nauwkeuriger herinneringen uit Petrus' prediking. Men bespeurt, bij zulk een opvatting kan van ongeloof aan de waarheid van Marcus' berichten geen sprake zijn. Daarenboven zou in dat geval de moeite verloren zijn, die Klostermann aanwendt, om voor zonderlinge woorden of daden, die van Jezus vermeld worden, verklaringen te vinden, die ook een modernen geest kunnen bevredigen. Ja, zelfs de breedsprakigheid door het geheele werk hadde dan geen beteekenis meer. Ik voor mij althans kan in de uitvoerigheid, waarmede achtereenvolgens al de pericopen van Marcus worden geanalyseerd, niet anders zien dan een uitvloeisel van Klostermann's plan, een beoordeeling van de Quellenwerth des zweiten Evangeliums für die evangelische Geschichte. Die titel heeft een verder uitziende strekking, dan om enkel een voorbereiding te zijn op de weinige regelen van de 382ste pagina. Het geheele werk is als het ware een „Leben Jesu", geput uit Marcus, wiens evangelie in alle opzichten, behalve nu en dan in de volgorde, vertrouwen verdient. Maar de levensbeschrijving, die er aan het licht treedt, is van een eigenaardig karakter. De moderne wereldbeschouwing heeft geknaagd aan het kinderlijk geloof en aan de onbevangen onderworpenheid aan het schriftgezag. Of spreekt er niet een bedekte afkeer van het supranaturalisme uit de beschrijving van het Godsrijk als een macht, opgetreden „innerhalb der geschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechts"? [1]) En moet niet hetzelfde worden opgemerkt, wanneer wij in strijd met herhaalde verzekeringen van Marcus hooren protesteeren tegen de meening „dass nach dem Erzähler der Leib Jesu überall lebendiger Quellort für Heilungen gewesen sei"? [2]) En wanneer gedurig met nadruk wordt verzekerd, dat de genezende werkzaamheid van Jezus niet uit magische, maar uit ethische krachten moet worden verklaard; als er herhaaldelijk van den kranke tot voorwaarde der genezing geloof wordt geëischt, of als wonderdaden zonder het aanwezig zijn van dat geloof onmogelijk worden geacht [3]), blijkt dan niet overtuigend, dat Klostermann plaats genomen heeft op de grens tusschen de antieke en de moderne wereldbeschouwing? Inderdaad, Kloster-

[1]) S. 40. [2]) S. 114. [3]) S. 115, 160, 125, 194.

mann's critiek herinnert ons krachtig aan die van Weisse, van wien Strauss opmerkte, dat zijn exegese het schriftwoord door willekeur „mundrecht" maakt, en dat zijn philosophie op „religiöse Krücken" gaat.

Dit een en ander deed ik uitkomen om den maatstaf aan te wijzen, waarnaar het werk, dat wij bespreken, kan worden beoordeeld. Klostermann's halfheid is de oorzaak der geringe waarde van zijn boek. Ik wensch evenwel niet in bijzonderheden aan te toonen, hoe zij van nadeeligen invloed was op zijn tekstcritiek, zijn exegese, zijn opvatting van pericopen, hoe hij in al die opzichten zich tallooze malen schuldig maakt aan willekeur. Laat mij dieper doordringen. Ik wil den grond aangeven voor mijn vermoeden, dat Klostermann's opvatting van de onderlinge verhouding der synoptici, van den oorsprong van Marcus, zijn geheele evangeliënbeschouwing, de vrucht is niet van critiek, maar van zijn conservatieve sympathieën.

Wanneer men het boek van Klostermann ter hand neemt en eenige bladzijden leest, dan zou men licht in den waan geraken, dat de schrijver een voorstander is der Marcus-hypothese. Een onderlinge vergelijking der synoptici acht hij bij den tegenwoordigen stand der quaestie te eenenmale overbodig. Nu men algemeen Marcus als het oudste evangelie beschouwt, komt die vroegere methode niet in aanmerking [1]). Toch is het niet meer dan schijn, wat Klostermann door deze beweringen op zich laadt. Inderdaad is hij een geestverwant van Hilgenfeld. Maar laat mij voorzichtig zijn. Wanneer de Professor te Jena hoop koestert, dat de oud-kerkelijke evangeliebeschouwing weer tot aanzien zal geraken, dan doet hij zulks op grond van zijn eigen degelijk-wetenschappelijke studiën. En wanneer hij zich min of meer verheugt, dat ook Gustave d'Eichthal bij zijn onderzoek tot een zelfde conclusie kwam, dan is dat niet geheel onnatuurlijk. Maar wanneer men ook Klostermann zou willen aanmerken als een geleerde, die met hem onder dezelfde vaan voor hetzelfde oogmerk strijdt, dan zou hij daartegen misschien een krachtige stem verheffen en uitroepen: non tali auxilio!

Nadat onze schrijver eerst in meer dan driehonderd bladzijden een uitvoerige analyse heeft gegeven van het Marcus-evangelie, laat hij nog twee afdeelingen van minderen omvang volgen. De

---

[1]) S. 3.

eerste spreekt over de waarde van Papias' getuigenis, de tweede over de verhouding van Marcus tot Matthaeus. Aangaande de woorden van den bisschop van Hiërapolis stemt hij in de hoofdzaken volmaakt overeen met de verklaring, die ik zelf daarvan in mijn Academisch Proefschrift aanbeval. Dat ons canoniek Marcus-evangelie werd bedoeld, acht hij evenzeer waarschijnlijk als hem de willekeur tegenstaat, waarmede men naar gelang van omstandigheden het bekende testimonium al of niet op een Ur-marcus heeft toegepast. Aanschouwelijkheid, petrinische oorsprong, gebruik van bronnen, bestemming voor heiden-christenen en eigenaardige samenstelling zijn de vijf karaktertrekken, die hij als slotsom zijner onderzoekingen aan het Marcus-evangelie toekent. En juist deze punten zijn het, waarin naar zijne meening het canoniek geschrift aan de beschrijving van Papias, gelijk aan de verdere nieuw-testamentische en patristische aanduidingen beantwoordt. En wat de verhouding tot Matthaeus betreft, Klostermann heeft de posterioriteit aan de zijde van Marcus ontdekt. Hij bespaart die conclusie voor het laatst van zijn boek, tot een verrassing voor den lezer. Nadat eerst bij de analyseering van het tweede evangelie geheimzinnige wenken zijn gegeven, hoe Marcus gedurig glossen invoegt, hoe hij blijkbaar afhankelijk is van een vroeger geschrift, hoe hij een „feste Erzählungstypus" voor zich moet hebben gehad, en dergelijken — wenken, die in staat zouden zijn den lezer op een proto-marcus voor te bereiden — volgt de bewijsvoering, dat Matthaeus inderdaad de bron is, waaruit met behulp van herinneringen uit Petrus' prediking het Marcus-evangelie moet zijn te zamen gesteld. Zoo bescheiden mogelijk wordt den lezer die conclusie opgedrongen. „Benutzt hat Markus auf jeden Fall hier und da eine frühere Schrift." Zoo formuleert Klostermann de slotsom zijner bespiegelingen [1], en vraagt vervolgens, waar toch dat geschrift te ontdekken zal zijn. Slechts bij Matthaeus en Lucas kan men de sporen van dit werk verwachten. Het onderzoek wordt dus al vrij eenvoudig. Nu nog maar één stap verder. „Von der Schrift des Lukas sehe ich hier gänzlich ab weil ich demnächst in einer besonderen Arbeit zu beweisen hoffe, dass sie ganz und gar unsern Markus voraussetzt." Zoo lezen wij vervolgens [2]) en houden dus slechts Matthaeus nog over. En inderdaad, de rest van het

[1]) S. 344. [2]) S. 345.

boek is bestemd om Marcus' afhankelijkheid van het eerste evangelie aan het licht te brengen.

Op zich zelf kan men natuurlijk tegen zulk een wijze van behandeling der quaestie geen bezwaren koesteren. Maar meer van naderbij bezien komt zij mij voor een minder onschuldig karakter te vertoonen. En hiermede keer ik tot mijn boven uitgesproken vermoeden terug. Klostermann's resultaat, zijn overeenstemming met Hilgenfeld en Gustave d'Eichthal, schijnt mij toe niet a posteriori, maar a priori ontstaan te zijn. Wanneer eens die overeenstemming het gevolg was van de omstandigheid, dat de oud-kerkelijke evangeliebeschouwing in Klostermann's ziel had post gevat eer hij kennis maakte met de verrichtingen der critiek van onze eeuw? Indien eens onderworpenheid aan de macht der overlevering onwillekeurig de baan voor zijn critische ontwikkeling had aangewezen, zouden zich dan ook sommige verschijnselen laten verklaren, verschijnselen, die nu moeten bevreemden?

Ik wijs op de navolgende punten.

De bewijsvoering, dat Marcus een bron heeft gebruikt, en dat die bron in ons Matthaeus-evangelie moet worden erkend, is van een eigenaardig karakter. Zij schijnt reeds gebouwd te zijn op de onderstelling van wat bewezen moet worden. Ik laat het evenwel aan den lezer van Klostermann's werk over zich zelf van de juistheid dezer bewering te overtuigen. Slechts enkele opmerkingen mogen hier een plaats vinden.

De bewijzen voor het gebruik van een bron door Marcus zijn verspreid over het geheele werk. Argumenten van verschillenden aard worden gebezigd. Velen zijn er, die inderdaad niets beteekenen. Zoo wordt er gewezen op de afwisseling van onsamenhangende pericopen met groepen, waarin een kunstig verband is gelegd [1]. Vele anderen verkrijgen eerst bewijskracht, wanneer men Marcus met den tekst van Matthaeus vergelijkt [2]. Toch beloofde de schrijver uitdrukkelijk zich daarvan te zullen onthouden. Veelal ook wordt de een of andere onregelmatigheid in den stijl van Marcus afgeleid uit den invloed van mondelinge of schriftelijke berichten van Petrus, of uit andere mededeelingen. Zoo had Petrus gezegd: „toen gingen wij in ons huis."

[1]) S. 31. Zie verder S. 40, 61, 112, 114, 158, 179, 180.

[2]) O. a.S. 43, 48, 81, 123, 125, 141, 147, 180, 200, 214, 221, 238, 252.

Marcus kon die woorden niet in dien vorm gebruiken. Hij moest dat „wij" veranderen en schrijven: „in het huis van Simon en Andraeas." Van daar de matte toevoeging μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου [1]). Zoo waren ook andere souvenirs van invloed [2]). Marcus had Bartimaeus persoonlijk gekend. Ook den man met de waterkruik, en de dienende vrouwen. Verder hadden ook eigen ervaringen inhoud en vorm van zijn berichten bepaald. Vooral van de laatste dagen mocht dat gelden. Maar wanneer er zoo velerlei bronnen ter verklaring van het evangelie in aanmerking komen, wie zal dan de grenzen trekken tusschen de berichten, die op een schriftelijke bron, en die op anderen oorsprong wijzen? Maakt werkelijk dit alles den indruk, dat de eenige en wettige conclusie deze is, dat slechts één enkel hoofdgeschrift bij de samenstelling van Marcus heeft gediend? En bovenal wordt over de geheele bewijsvoering een bedenkelijk licht geworpen door de verhouding, die onze schrijver tegenover Lucas inneemt. Toevallig schijnen volgens Klostermann meestal ook de stukken, die in Lucas alleen hun parallelen hebben [3]), te zijn toegevoegd aan een „feste Erzählungstypus" waarbij zij oorspronkelijk niet behooren. Dat hij die pericopen niet uit het derde evangelie afkomstig acht, kan men hem niet ten kwade duiden. Hij heeft andere verklaringen bij de hand. Het bevreemdende in den apostelcataloog b. v. ontstond uit de eigenaardige samensmelting van de woorden van Petrus met hetgeen Marcus daaraan heeft toegevoegd. De jonger had gezegd: „hij stelde o n s twaalven aan en gaf m ij toen den naam van Petrus." Marcus moest voor o n s τοὺς δώδεκα, voor m ij τῷ Σίμωνι schrijven [4]). Maar iets anders is het, wanneer Klostermann argumenten laat gelden, om Marcus' afhankelijkheid van Matthaeus te bewijzen, in soort gelijk aan die, waaruit men de prioriteit van Lucas zou kunnen opmaken. Dat de Syro-phoenicische Jezus met κύριε aanspreekt, wijst volgens onzen schrijver evenzeer op een schriftelijke bron, als de uitdrukking ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Mc. 7: 28. Beide termen toch zijn in Marcus ongewoon [5]). Maar hoe zal Klostermann het dan stellen met οἱ ἀπόστολοι in Mc. 6: 30, vergeleken met Lucas? En tallooze verklaringen en

---

1) S. 32. 2) S. 222, 271, 295, 297, 282.
3) S. 67, 72, 102, 114, 135, 200, 244, 262.
4) S. 72. 5) S. 229, 158.

ophelderingen toonen afhankelijkheid van Matthaeus. Maar wat moet men er dan uit afleiden, wanneer „Markus 13: 44 als Apposition den prägnanten Ausdruck ὅλον τὸν βίον αὐτῆς, der an sich nicht nöthig war, hat hinzugefügt"? [1]) Van het penningske der weduwe vindt men alleen bij Lucas een parallel.

Zoo kan men reeds nu, nog eer zijn boek over Lucas voltooid is, Klostermann op eenzijdigheid en willekeur betrappen. Om Marcus' afhankelijkheid van een bron te bewijzen, laat hij argumenten gelden, die hij in het beloofde werk niet zal gebruiken, anderen, die hij zelf het allereerst zou afkeuren, wanneer men ze op de verhouding van Marcus en Lucas wilde toepassen. En nu heb ik nog niet eens de eigenlijke bewijsvoering aangeroerd, dat in Matthaeus de door Marcus gebruikte bron te zoeken en te vinden is. Men leze de laatste veertig bladzijden van Klostermann's werk en men zal voortdurend bemerken, dat de pit, de toon in de argumentatie ontbreekt. Waartoe zooveel bewijsgronden gebezigd, die krachteloos zijn? Waartoe op zooveel niets beteekenende punten gewezen? Niet, dat ik beweer, dat de schrijver ten onrechte Marcus uit Matthaeus afkomstig acht. Dat zij verre. Maar wat ik wilde doen opmerken is dit, dat de weinig beslissende, weinig afdoende wijze, waarop Klostermann zijn standpunt handhaaft, de eenzijdigheid en zouteloosheid, waarmede hij zijn resultaat aanprijst en verdedigt, onwillekeurig verraadt, dat er nog een andere macht, dan de uit critiek geboren en op critiek gegronde overtuiging heeft medegewerkt, om hem met zulk een resultaat op zulk een standpunt te plaatsen. De overeenstemming van Klostermann met Hilgenfeld en Gustave d'Eichthal in de rangschikking van Marcus tusschen Matthaeus en Lucas schijnt niet de vrucht te zijn van onpartijdige critiek, maar voor een deel van een te voren opgevatte meening.

Het tweede punt, waarop ik ter wille van deze laatste bewering wijs, is de verhouding van Klostermann tot de Marcus-hypothese. Waarom behoort hij niet onder hare voorstanders? zoo zou men billijkerwijze kunnen vragen. Ten naasten bij alle daartoe vereischte voorwaarden zijn bij hem aanwezig. Conservatief in exegese en historiebeschouwing, weet hij van den jongeling Marcus een uitgewerkt beeld te teekenen. Aan het be-

[1]) S. 244.

richt, dat Papias, volgens hem uit den mond van den apostel Johannes, mededeelt, aan het fragmentum Muratorii, aan Handelingen, 1 Petri en 2 Thimotheus worden de trekken voor dat beeld ontleend, en het blijkt hem, dat Johannes Marcus een bekend en gevierd evangelieverkondiger was, te Rome zoowel als in Klein-Azië gezocht om zijne bekendheid met Petrus en zijn talent om diens apostels prediking ten naasten bij woordelijk in zijn geheugen te prenten en over te leveren [1]. En datzelfde talent was het ook, 't welk hij, volgens onzen schrijver, in het tweede evangelie heeft ten toon gespreid. Zoo vaak hij eenig bericht verhaalde, deed hij het zoo, dat nog heden de nauwlettende criticus aan kleinigheden kan ontdekken, uit welke bron het oorspronkelijk is gevloeid. Nu eens wordt de lezer onwillekeurig verplaatst op het standpunt van Petrus, dan weer op dat van een ander der meest geliefde jongeren, van dienende vrouwen, van toeschouwers en van wie niet al. Met een weinig tact en fijngevoeligheid zal men telkens aan het oogpunt, waaruit of den vorm, waarin eenig bericht werd neergeschreven, bespeuren, wie er de eerste zegsman van was.

Een enkel voorbeeld om aan te toonen, hoe Klostermann in dit opzicht te werk gaat.

Het bevel om den paaschmaaltijd te bereiden, de ontmoeting der jongeren met den man, die een waterkruik draagt, de vermelding van de opperzaal met hare ruimte en geschiktheid voor het avondmaal, en de aankomst van Jezus „μετὰ τῶν δώδεκα" — dat alles is verhaald met zooveel „Lebendigkeit der Anschauung" „wie wenn der Erzähler mit persönlicher Spannung sich dieses vergegenwärtigte." De verraderlijke komst van Judas, een der twaalven, in gezelschap met een bende gewapenden kan, zooals wij de beschrijving daarvan bij Marcus lezen, „nur aus der Seele eines anwesenden erzählt werden." En de geschiedenis van den jongeling, die vliedt met achterlating van zijn kleed, zoowel als het geheele verband, waarin zij voorkomt, werd „vom dem Standpunkte dieses Jünglings aus erzählt." Maar voegt men nu deze verschillende opmerkingen [2]) bijeen, dan ligt het vermoeden voor de hand, dat de schrijver van het tweede evangelie als zoon of anderszins in betrekking stond met het huis, waar ook Jezus bevriend was en waar hij zijn laatsten

---

[1]) S. 323. [2]) S. 271, 279, 281, 282.

maaltijd hield. Marcus zelf had Jezus met zijn twaalven zien komen tot het paaschmaal. Met een luchtig gewaad om de schouderen was hij uit zijn slaapvertrek den Heer nageslopen in Gethsemanee. Zelf had hij daar als getuige de gevangenneming bijgewoond, totdat hij eindelijk met achterlating van zijn kleed beangst in aller ijl ontvlood.

Zoo gaat Klostermann te werk. Zoo weet hij aanschouwelijkheid op te merken. Zoo leidt hij uit die aanschouwelijkheid gevolgtrekkingen af voor den oorsprong van het Marcus-evangelie en de berichten, daarin vervat.

En in denzelfden geest ook weet hij een petrinisch karakter in het tweede evangelie te ontdekken. Het begin bij voorvallen, die Petrus beleefde, zoowel als de vermelding, dat dezelfde jonger de verdorring van den vijgeboom opmerkte, wijst op hem als bron. En dat Jezus plechtig zittende zijn discipelen tot zich roept en toespreekt (Mc. 9: 35), kan slechts uit zijne herinnering stammen, gelijk ook het kind, dat door Jezus wordt omarmd, gezocht zal moeten worden onder de leden van Petrus' familie [1]).

Men bespeurt het dus, bij Klostermann zijn alle voorwaarden aanwezig, die hem kunnen maken tot voorstander der Marcushypothese, in den vorm, waarin zij zich, hare meer wetenschappelijke verdedigers niet te na gesproken, veelvuldig vertoont. Zijn conservatieve geest, zijn geloof aan de aanschouwelijkheid van het Marcus-evangelie, en aan den petrinischen oorsprong, waarvan de bewijzen zouden te vinden zijn — dat alles zou ons doen verwachten, dat hij zich zal scharen onder de voorstanders dier hypothese. Welke kan dan de reden zijn, dat de uitkomst aan die verwachting niet beantwoordt?

Maar hier stellen wij een tweeledige vraag. Er is een Marcushypothese, waarbij men aan het voormalig bestaan van een proto-marcus gelooft, en eene, waarbij men liever aan een proto-matthaeus denkt. De eerste is bij Reuss en Réville te vinden, de andere bij Ewald en Weiss. Welnu, wat mag de reden zijn, dat onze schrijver de gedachte aan een „protomarc" zoo ver verwerpt?

Wanneer men Klostermann zelven deze vraag voorlegde, hij zou ons wijzen op de verklaring, die hij als resultaat van zijn

[1]) S. 323, 228, 198, 199.

onderzoek aflegt [1]), dat nl. voor de onderscheiding van een Urmarcus en een canonieke omwerking daarvan alle grond ontbreekt. Hij zou ons herinneren aan de bladzijde [2]), waar hij het zonderling gebruik bespreekt, dat men maakte van Papias' woorden, en de vruchteloosheid der pogingen, die men aanwendde om een bruikbaren proto-marcus te scheppen. Maar met dat alles heeft Klostermann nog niet het goed recht van zijn standpunt bewezen. Want waarop steunt zijn geheele verwerping van den proto-marcus? Niet op een onderzoek van de inwendige eenheid van het tweede evangelie. Integendeel, daarin werd een doorloopende strijd tusschen aanleg en uitvoering ontdekt [3]). Niet op de meening, dat het getuigenis van Papias alle gedachte aan het gebruik van bronnen door Marcus buiten sluit. Het tegenovergestelde wordt opzettelijk beweerd [4]). Niet op het geloof, dat zulk brongebruik onwaarschijnlijk zou moeten heeten. Ewald had immers aangewezen, hoe moeilijk het was een evangelie te schrijven, en hoe welkom iederen auteur te dier tijde een schriftelijke bron moest zijn [5]). Veeleer zou men dan nog kunnen wijzen op de vrees om het tweede evangelie in zijn eere te kort te doen. Immers men zou zich dan berooven van elken maatstaf om over de waarde van dat vroeger geschrift een oordeel te vellen. Of het vroegere óf het tegenwoordig evangelie zou onttrokken zijn aan het oog en de goedkeuring van Petrus [6]).

Men ziet, wezenlijke gronden, waarop Klostermann zich het geloof aan een „protomarc" ontzegt, bestaan er eigenlijk niet. Zoomin als hij het recht kan handhaven om zich te scharen aan de zijde van Hilgenfeld, is hij in staat reden op te geven, waarom hij zich niet voegen zou bij dien kring van voorstanders der Marcus-hypothese, werwaarts zijn geest overhelt en waarin hij ter wille van zijn methode en zijn beschouwingen zoo ten volle op zijn plaats zou zijn. Maar dan moet er toch een zekere macht zijn geweest, die hem weerhield om den onbewusten drang zijns harten te volgen. Dan moet er toch een oorzaak zijn, die uitwerkte, dat Marcus in zijne schatting in tijdsorde het tweede evangelie was en bleef. Er moet een kracht zijn geweest, die het pad voor Klostermann baande, een prikkel, die hem voortstuwde en heendreef naar die richting, waarin wij het resultaat van zijn critische werkzaamheid vonden.

---

[1]) S. 382. [2]) S. 342. [3]) S. 379. [4]) S. 344. [5]) S. 343. [6]) S. 2, 382.

Maar dan die andere vorm, waarin de Marcus-hypothese optrad?

Herhaaldelijk wordt met groote voorzichtigheid over de onderlinge verhouding der beide eerste evangeliën gesproken [1]). Soms zelfs maakt onze schrijver bepaaldelijk onderscheid tusschen de mogelijkheid, dat beide een gemeenschappelijken Ur-tekst onderstellen en dat Matthaeus een latere omwerking heeft ondergaan [2]). Daarna wordt opzettelijk dat laatste aangenomen, en zelfs van die omwerking beweerd, dat zij niet zonder behulp van Marcus tot stand kwam. Zoo helt Klostermann langzamerhand over tot het geloof aan een Ur-matthaeus. En voegt men daarbij zijn resultaat ten opzichte van Lucas, dan blijkt ten slotte, dat aan onzen Marcus de prioriteit moet worden toegekend vóór het eerste zoowel als vóór het derde evangelie.

Hier is dus reeds verwantschap op te merken met den vorm, dien de Marcus-hypothese onder de duitsche geleerden in Ewald, Meyer en Weiss heeft aangenomen. Maar waarom springt die verwantschap zoo weinig in het oog? Waarom is Klostermann zich zoo weinig bewust, dat hij reeds het grensgebied betreedt van de hypothese, welke hij niet de zijne wil noemen, waartegen hij zelfs een polemische houding aanneemt? Wat is de reden van zijn aarzeling om verder te gaan, wanneer hij op het punt is af te wijken van de oud-kerkelijke evangeliebeschouwing, terwijl toch aan den anderen kant de wijze, waarop hij zijn eigen standpunt handhaaft, zoo weinig beslist? Alweder, was er ook een macht, die hem weerhield? Was hem misschien onwillekeurig een weg gebaand voor zijn critische ontwikkeling, dien hij slechts schoorvoetend durft verlaten?

Die verschillende vragen leiden mij tot een laatste opmerking. Ook met de tubingsche critiek is Klostermann in aanraking geweest. Hij weet te spreken van universalistische trekken in Marcus en van bestemming voor heidenen. In ruime mate past hij de mythische en typische verklaringswijze toe. Aan de mogelijkheid van tendentie in de verhalen heeft hij evenzeer gedacht. Hij behoeft in dat alles voor geen enkelen Tubinger onder te doen. Zoo is de wonderbare spijziging het beeld van de velerlei behoeften, die het christendom zal moeten bevredi-

[1]) S. 356, 378, 379 ff. [2]) S. 348.

gen. En wanneer de jongeren zonder hunnen Heer de stormen op de zee met moeite kunnen trotseeren, dan is het, alsof men herinnerd wordt aan de pijnlijke dagen der gemeente in den tijd tusschen hemelvaart en parousie. En de Kanaäneesche handelt niet anders dan het gansche heidendom, dat zij representeert. Met volharding dringt zij nader om ook de zegening des christendoms te genieten. Maar niettegenstaande dat alles houdt Klostermann aan den letterlijken zin en het historisch karakter der berichten vast. De consequentie van zijn opvattingswijze ontgaat hem te eenenmale. Soortgelijke denkbeelden, als de Tubingers of Strauss in de mythen ontdekten, wil ook hij er in zien, maar zij zijn bij hem niet de laatste verklaring voor het ontstaan der verhalen. Veeleer zijn het fantasieën van Marcus naar aanleiding van historische feiten, die hem tevens den maatstaf aan de hand doen, waarnaar hij zijn stof kan groepeeren. Gelijk volgens de Tubingers de verhalen naar hun strekking werden beoordeeld en gerangschikt, zoo werden dit door Marcus, volgens Klostermann, de feiten als profetieën voor de latere toestanden. De tubingsche beschouwing en critiek gaan hier met het kinderlijk schriftgeloof op de meest naïeve wijze hand aan hand.

Welnu, wat leert ons ook deze eigenaardigheid van Klostermann in verband met de vorige opmerkingen aangaande het karakter en den oorsprong van zijn boek?

De overlevering noemt Marcus den „pedisequus Matthaei." Augustinus schreef opzettelijk een verhandeling om de juistheid dier opvatting aan te toonen. De volgorde der evangeliën in onzen canon hangt met die zelfde traditie samen. Tot aan het ontwaken der critiek was die beschouwing de heerschende. Wie onder den indruk van dat een en ander een critischen arbeid onderneemt, kan er licht door geïnfluenceerd worden. Dat schijnt mij toe bij Klostermann het geval te zijn geweest. Hongerig naar voedsel voor den geest der critiek gaat hij overal ter markt, maar zonder het vermogen om alles naar eisch te verteeren. Moedig en onverschrokken treedt hij het woud der critiek binnen, maar zonder eerst het terrein te verkennen, en zonder in staat te zijn zich een weg te banen door het dichte kreupelbosch. Met een ontegenzeggelijk groote mate van nauwgezetheid, van scherpzinnigheid en ijver werpt de licentiaat zich midden in de zee van literatuur over zijn onderwerp, maar hij

doolt er rond als een scheepje zonder roer. Nu eens lokt hem het Sirenen-gezang der Tubingers, dan weer dreigt hij op de Scylla der Marcus-hypothese, dan op de Charybdis van den proto-matthaeus te zullen stranden. En wanneer hij dan toch, zonder de ervarenheid van Jason, aanlandt op het eiland der Phaïaken, bij de oud-kerkelijke evangeliebeschouwing, die door Hilgenfeld wordt verdedigd, dan moet er wel een geheimzinnige macht zijn geweest, die hem derwaarts heengeleidde. Inderdaad, de traditie moet den indruk van haar stempel hebben achtergelaten in Klostermann's geest, zonder dat hij er zich van vermocht te ontdoen. En met dien prikkel toog hij aan het werk om na al zijn lezen, denken, zwoegen ten slotte niet anders aan het licht te brengen dan een boek, dat geheel de sporen met zich draagt van een pijnlijk en moeitevol ontstaan, zoowel als van den conservatieven geest en den invloed der overlevering, waaruit het werd geboren.

Na dit alles wordt het tijd de bedenking van den lezer te voorkomen, die misschien de uitvoerige bespreking van een werk als dat van Klostermann onnoodig acht. Inderdaad is die bedenking ongegrond. Dat ik de vrienden der critiek op Klostermann's boek opmerkzaam maak, geschiedt niet enkel om hun een afschrikkend voorbeeld te stellen. Ook in den afkeurenswaardigen vorm behelst het veel, dat uit een critisch oogpunt belangstelling verdient. Wat voornamelijk bewerkt, dat men min of meer door den schrijver wordt geboeid, is de scherpzinnigheid, waarmede hij in het Marcus-evangelie een plan ontdekt, en die ontdekking voor zijn lezers aannemelijk tracht te maken. Immers, daarmede roert hij een vraag aan, die geenszins van gewicht is ontbloot. Ik merkte dat boven reeds op. Al wat met het oog op die quaestie wordt geschreven, kan al licht van waarde zijn. Het zal dan ook geen nuttelooze arbeid wezen, wanneer wij aan de beantwoording dier vraag nog eenige oogenblikken wijden. De lezer vergunne mij zoo kort mogelijk bijeen te voegen, wat bij Klostermann dienaangaande voorkomt, verspreid over meer dan driehonderd bladzijden.

Na een uitvoerig betoog over de inleiding en over het opschrift van Marcus wordt geconstateerd, dat in de woorden *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ*, Mc. 1: 1, het doel

van het geheele evangeliegeschrift is aangewezen. Dat doel is: een schets te leveren van het ontstaan en de eerste werking van die macht, waaraan men denkt bij het hooren van den naam „evangelie", van die nieuwe orde van zaken, welke door Jezus Christus, ten gevolge van zijn zoonschap Gods, werd tot stand gebracht. Den oorsprong en het eerste optreden van het Godsrijk te teekenen, had Marcus zich ten taak gesteld. Ziedaar dus het thema, dat in al het volgende wordt uitgewerkt.

In twee boeken is het evangelie gesplitst, die beide door een mededeeling aangaande den dooper ingeleid worden.

Het eerste moment in de geschiedenis van den oorsprong des evangeliums is de verschijning van den wegbereider. De tegenstelling van Johannes, die uit zijn woonplaats naar de woestijn gaat, met Jezus, die de woestijn ter wille van zijn woonplaats verliet; van Johannes, die het Godsrijk als toekomstig dacht, met Jezus, die op het heden wees; van Johannes, die den doop als zinnebeeld gebruikte, met Jezus, die door wonderen zijn prediking versterkte, moet als inleiding dienen voor de eerste helft van het evangelie. Wat dan volgt is te verdeelen in drie hoofdgroepen.

Marc. 1: 14—45 schetst het begin van Jezus' openbare werkzaamheid, en de eigenaardige populariteit, die voor hem de weinig gewenschte vrucht was van zijn werk.

Marc. 2: 1 — 3: 6 stelt tegenover de bewondering van het volk den haat van zijn leiders, en de even weinig gewenschte verbittering, die Jezus door woord en daad bij hen te weeg bracht.

Marc. 3: 7 — 6: 13 eindelijk teekent in drie afdeelingen de verhouding der jongeren tot Jezus, in tegenstelling met die der bewegelijke en telkens veranderende scharen.

De eerste dezer hoofdgroepen bestaat uit vijf pericopen, waarin onderling verwante denkbeelden worden uitgesproken. Het verhaal van de keuze der eerste apostelen, 1: 16—20, leert, hoe Jezus, wanneer hij predikt, door jongeren vergezeld wordt, en doet na de tegenstelling van Johannes en Jezus de werkzaamheid van den laatste uitkomen als een voorbereiding der apostolische, die weer later aanvangen zal. Als leeraar treedt Jezus te Kapernaüm op, 1: 21—28, en hij toont tevens door het uitwerpen van een daemon ook de genezing van bezetenen als een deel van zijn levenstaak te beschouwen. Ja,

ook nog andere genezingen wil de Heer, blijkens 1: 29—34, als zijn plicht aanmerken, b. v. in of aan de deur van Petrus' woning, maar toch slechts op verzoek en mits men zich van ijdele lofverheffing wil onthouden. In geen geval echter mag de begeerte om hulp en genezing aan te brengen, een hinderpaal zijn voor de prediking in ruimen kring, want dat laatste spreekt Jezus, 1: 35—39, uit als het hoofddoel van zijn komst. En wil men na de genezing van een melaatsche hem bestormen, geen wonder dan, dat Jezus een toevlucht zoekt in de eenzaamheid en in de woestenij, 1: 40—45.

Zoo wordt ons in enkele concrete gevallen te aanschouwen gegeven, hoe de schare haar bewondering voor Jezus op een geheel verkeerde beoordeeling van zijn wezen en roeping heeft gegrond. Terwijl aan de eene zijde de taak van den Christus hem heendrijft naar synagogen en vergaderzalen, wordt hij aan de andere zijde telkens onwillekeurig naar de eenzaamheid terug gedrongen. Tusschen die twee polen beweegt zich het begin van Jezus' werk. Maar meer nog geven ons de vijf gemelde pericopen te verstaan. De drie middelsten o. a. doen uitkomen, hoezeer het optreden van Jezus met zijn evangelieboodschap bij uitnemendheid geschikt was een algemeen opzien te verwekken. En terwijl zij gezamenlijk een beeld teekenen, 't welk een tegenstelling vormt met dat van Johannes, karakteriseeren zij uit de eerste ondervindingen, die de oudste jongeren opdeden, het begin van Jezus' openbare werkzaamheid, die tevens tot voorbereiding der apostolische zal strekken.

Interessanter is de tweede hoofdgroep. Ook die bestaat uit vijf pericopen. Het zijn de bekende voorbeelden van de velerlei ergernis, die Jezus gaf door zondenvergeving, door omgang met tollenaren, door het veronachtzamen van de vasten en de sabbatswet. Maar behalve dat hier juist gelijksoortige ver verhalen werden bijeengevoegd, is er nog van allerlei op te merken. De groep begint en eindigt met het wonder eener genezing. Terwijl het eerste nog kon dienen om de ergernis te bezweren, was het tweede er juist de oorzaak van. Over het algemeen is er een zekere opklimming te bespeuren. Niet alleen in de verschillende hoedanigheden, die aan Jezus worden toegekend, als daar zijn: menschenzoon, geneesmeester, bruidegom, uitverkorene Gods en ware sabbatswachter — dit heeft misschien slechts weinig te beteekenen — maar vooral in de

verhouding, die de tegenpartij tegenover haar vijand aanneemt. Eerst voelen zij zich geërgerd, maar die ergernis wordt nog niet uitgesproken en kan gemakkelijk tot bedaren worden gebracht. In het tweede stuk wagen zij het den jongeren hunne bevreemding over het gedrag van hunnen meester kenbaar te maken. In het derde richten zij zich onmiddelijk tot Jezus, doch met een verwijt, dat schijnbaar slechts den jongeren geldt. Vervolgens trachten zij een overtreding der discipelen op verantwoording van den Heer te stellen, en eindelijk, na hem een weldaad tot zonde te hebben aangerekend, rijpt in hen het besluit zijn dood te bewerken.

Nog grooter belangstelling evenwel verdient deze tweede reeks verhalen, wanneer men haar in verband met de eerste beschouwt. In beide groepen wordt de eerste genezing te Kapernaüm volbracht, terwijl beide gelijkelijk met een genezingsverhaal eindigen. Maar terwijl Jezus den herstelden melaatsche verwijst naar het voorschrift van Mozes, betoont hij zich in de tweede groep te eenenmale van diens wetten onafhankelijk. En gelijk de drie middelste verhalen van de eerste groep te zamen één idée uitdrukken, zoo doen zij het ook in de tweede. Dat de zaak van Jezus tevens die der jongeren is, komt levendig uit. En was boven de indruk, dien Jezus wekte, weinig gewenscht, hier is het weer niet anders. Maakte zich dus, 1 : 43, toorn van hem meester, omdat de genezingen en wonderdaden zouden kunnen uitwerken, dat zijn doel werd gemist, aan het slot der tweede groep, 3 : 5, wordt van droefheid gesproken, nu zijn prediking en voorbeeld in stede van bekeering haat en verblinding hebben te weeg gebracht.

De derde hoofdgroep laat zich in drie onderafdeelingen splitsen. Na een inleidende schildering, 3 : 7—12, volgen drie pericopen, die allen met καί beginnen en gezamenlijk de eerste lotgevallen en gewaarwordingen der jongeren doen kennen: hoe zij zich gewillig als apostelen laten aanstellen, 3 : 13—19, hoe zij zich zullen hebben voor te bereiden op een lot als dat van hunnen meester, dien men Beëlzebul schold, 3 : 20—30, maar hoe daarentegen de overtuiging hun tot troost kan verstrekken, dat zij de eenig ware bloedverwanten van den Christus zijn, 3 : 31—35.

Het tweede onderdeel heeft eveneens in 4 : 1 een inleiding, maar daarenboven na de reeks gelijkenissen in 4 : 33, 34 een

slot. De vier pericopen, die tusschen dit begin en einde zijn gelegen, ontwikkelen te zamen het denkbeeld, dat het Godsrijk een geschiedenis heeft op aarde. De gelijkenis van den zaaier, 4 : 2—9, teekent de verschillende verhouding van de menschen tot het Koninkrijk der hemelen. De verzen 4 : 10—25 doen uitkomen, dat het niet aan allen evenzeer gegeven is, de mysteriën van dat rijk te verstaan. En wanneer toch aan de jongeren, die in dat opzicht de meest bevoorrechten zijn, een verklaring der voorgedragen parabel wordt gegeven, het is, opdat zij tevens hunne roeping zullen gevoelen, hun licht ook verder te doen schijnen, en zoo het tijdperk nader te brengen, waarin het groote verschil van ontvankelijkheid zal zijn verdwenen. Verder maakt de gelijkenis van het wassend zaad, 4 : 26—29, de verhouding duidelijk van Jezus tot het door hem gestichte Godsrijk. De stichter mag terugtreden. Zijn rijk heeft een toekomst vóór zich, even schitterend als het mosterdzaad, 4 : 30—32. Het wordt een groote plant.

De derde onderafdeeling heeft veel eigenaardigs. De verhalen van den storm op zee, 4 : 35—41, van de duivelbanning bij de „Gergesenen," 5 : 1—20, van de bloedvloeiende, 5 : 21—34, en van Jaïrus' dochtertje, 5 : 35—43, doen Jezus kennen als den redder, maar teekenen tevens een beeld van de wijze, waarop hij zijn jongeren opleidt. Hij wekt geloofsvertrouwen in hèn op en vermaant hen tot tevredenheid. Hij leert hun met het oog op hunne roeping, hoe het geloof in hem kracht geeft en tot troost kan strekken in beproeving. Maar wat nog bijzondere opmerking verdient is het volgende. In alle deze vier verhalen was de rechtmatige hoop op menschelijke hulp vervlogen. Telkens wekt dan ook de hulp, die Jezus aanbrengt, eigenaardige gewaarwordingen op. Van vrees of ontzetting wordt in elke pericoop gesproken (4 : 41; 5 : 15, 33, 42). Verder lette men nog op de verhouding der stukken onderling. De beide eerste daden zijn met het oog op de gezamenlijke jongeren, de beide laatsten slechts voor enkelen verricht. In de beide eersten is een tegenstelling op te merken van woedende golven en woedende ziekte. In de beide laatsten is niet voorbij te zien, dat terwijl de vrouw bespeurt, hoe de wil van den Heiland aan zijn macht beantwoordt, daarentegen door Jaïrus wordt ontdekt, dat de macht van Jezus te eenenmale overeenkomt met diens wil. — Maar hiermede is ons derde onderdeel nog niet ten

einde. Het ongeloof der Nazareners en Jezus' onmacht om teekenen te doen in zijn vaderstad, een onvermogen, dat zoo sterk afsteekt tegen de pas betoonde blijken van almacht, wordt nog ter wille van de jongeren en hunne roeping geschetst, 6 : 1—6. Later zullen zij in stede van aan de πατρίς, aan het joodsche land denken, en bij de gedachte aan de Nazareners zal hun het joodsche volk voor den geest komen, en zij zullen in de gebeurtenis te Nazareth een beeld der toekomst zien, een voorspel van het lot des christendoms.

Zoo zijn er in de derde hoofdgroep drie deelen te onderscheiden. Vraagt men naar het onderling verband van die afdeelingen, men lette dan op de overeenkomst van 4 : 33, 34 met 3 : 34, 35, verzen die ieder als slot van een onderdeel moeten dienen. Ook het derde heeft zulk een slot, dat tevens zal gelden voor de gansche groep.

Nadat eerst de taak der jongeren met haar bezwaren en voorrechten werd gekarakteriseerd, en nadat vervolgens voorgesteld is, hoe Jezus door zijn onderwijs de jongeren voor hun roeping opleidt, en door wonderdaden met het oog op die roeping zijn macht als Heiland openbaart, wordt ten slotte, 6 : 7—13, de uitzending des apostelen vermeld. Het volk wist Jezus niet te waardeeren. Stomme verbazing en begeerte naar lichamelijk heil was het eenige, wat de Heer bij de scharen had opgemerkt. De leiders van het volk hadden nog minder de bedoelingen en het karakter van Jezus gevat. Zijn weldaden achtten zij vaak zonde en zijn leven was hun een doorn in het oog. Tegenover die twee machten nu, die hem bedreigden en waardoor zijn werk zou te gronde gaan, werden de jongeren voor hunne roeping gevormd. Zij worden uitgezonden als een minder wispelturige kudde en als dezulken, in wier handen de taak van den meester overgaat, wanneer hij zelf door volk en overheid zal zijn ter dood gebracht. En zoo is het slot van het derde hoofddeel tevens een besluit voor het geheele eerste boek.

Wij zijn genaderd tot de tweede helft van ons evangelie, dat evenals de eerste met een schets van Johannes ingeleid wordt. De verschillende oordeelvellingen, die in tegenwoordigheid van en door Herodes over Jezus worden uitgesproken, bereiden er ons op voor, hoe in het volgende de Christus zal worden geteekend als een, die aller opmerkzaamheid heeft getrokken, en

over wiens wezen men allerwege peinst, schoon zonder een bevredigende verklaring te vinden. Zelfs is het geheele verhaal van Johannes' onthoofding als 't ware een parallel van wat over Jezus' kruisdood wordt bericht. Herodias is het beeld van de leiders des volks, Herodes van de licht bewegelijke schare. Gelijk de laatste Johannes lief had, zonder door zijn prediking te worden bekeerd, zoo ging het ook met het volk van Israël tegenover Jezus. Maar voor beiden was de straf, dat zij zelf de aanleiding werden tot den dood van het voorwerp hunner bewondering. En terwijl Herodes nog na den dood van zijn slachtoffer gekweld werd door de gedachte aan mogelijke herrijzenis, zoo waren omgekeerd de Israëlieten niet ontvankelijk voor de prediking der opstanding en zij zochten den levende bij de dooden. In allerlei opzichten dus is er overeenkomst tusschen het lot van Johannes en dat van Jezus, en evenals bij den aanhef van het evangelie, dient ook hier het beeld van den eerste om als inleiding voor de geschiedenis van den Christus te dienen.

In het nu volgende is minder regelmaat te ontdekken dan in de eerste helft van het werk. Zes groepen zijn er te onderscheiden, die zich weer in twee geheel parallel loopende drietallen laten splitsen.

De eerste hoofdgroep, 6 : 30—56, teekent in de wonderbare spijziging der vijfduizend, in den storm op zee, en in de genezingen in het land Gennesaret de ondervindingen, die den jongeren en der eerste gemeente te wachten staan: hoe zij geestesvoedsel zullen hebben uit te reiken aan ontelbare scharen en hoe het hun zwaar zal vallen de stormen te trotseeren, zoolang de Heer, in de dagen vóór de parousie, nog niet tot de zijnen is teruggekeerd. Wat overigens het summarisch bericht der velerlei genezingen in dit verband beteekent, is „undurchsichtig," maar te zamen geven de drie pericopen ons te kennen, hoe de jongeren nog het ware begrip van de macht en van het wezen des evangelies ontberen. Zij staan verlegen of verwonderd en dringen nog tot de diepte des chistendoms niet door.

De tweede hoofdgroep, 7 : 1—23, handelt over de dwalingen van Pharisaeën en Schriftgeleerden, die de ware reinheid in uitwendige dingen zoeken en vergeten, dat slechts uit de openbaringen van het hart der menschen reinheid of onreinheid kan worden gekend. Zoo zal de gemeente der christenen met

haar vrijen wandel zonder wet in strijd geraken met Israël en slechts met moeite haar vrijheid handhaven. Maar de jongeren begrijpen de diepte van Jezus' woorden niet. Zij hebben nog geen inzicht in den grondslag en het doel van het leven der gemeente.

De derde hoofdgroep, 7 : 24 — 8 : 26, eindelijk vormt met de vorige een tegenstelling. De kanaäneesche vrouw sprak omdat zij gehoord had, maar Israël was doof en stom. Met de vingeren van het christendom moeten de ooren en de tong van het volk worden aangeroerd. Maar intusschen zal het heidendom aandringen en dáár, buiten de grenzen van het joodsche land, zal de meeste winst te verkrijgen zijn voor de gemeente. En de jongeren? Zij zijn nog even weinig ontwikkeld als te voren. Hun stompzinnigheid wordt ditmaal uitvoerig geschilderd. De spijziging der vierduizend, het misverstand van een woord over Pharisaeschen zuurdeesem en de blinde te Bethsaïda zijn met dat doel bijeengevoegd. Jezus had zijn kuddeke afgezonderd van de groote schare, had niets nagelaten wat tot hunne ontwikkeling dienen kon, opdat zij eens zijn ware wezen en dat des christendoms mochten doorgronden, en toch gaven zij onophoudelijk blijken van blindheid en onverstand. Hunne oogen moeten nog opzettelijk worden geopend. Al zien zij ook eerst nog de menschen voor boomen aan, na herhaalde pogingen zal de moeite van Jezus beloond worden. Eens zullen zij vatbaar worden om als zijn opvolgers uit te gaan in den dienst van het Godsrijk.

Zoo worden wij door Marcus voorbereid op een nieuwe poging van de zijde van Jezus om den jongeren helder inzicht te verschaffen. Die poging wordt werkelijk aangewend en geschetst in de vierde hoofdgroep, 8 : 27 — 9 : 29, die tevens als middenpunt van de geheele tweede helft van het evangelie te beschouwen is. Wanneer Jezus zijn jongeren de eerste Christusbelijdenis ontlokt, — wanneer hij zich aan enkelen van hen doet kennen als den geliefden zoon Gods, en naar aanleiding van het gebeurde met een hardnekkig-bezetene, die genezing begeerde, maar niet ontving, den jongeren hun ongeloof verwijt, dan heeft dit in de oogen van Klostermann's Marcus een diepen zin. Die Christus-belijdenis was de vrucht van Jezus' geheele leven en werken, maar opende tevens het uitzicht in de toekomst. De verheerlijking, die den Christus wachtte, was van een eigenaar-

dig karakter. Door lijden moest hij die ingaan. Eerst na het einde van zijn aardsche geschiedenis zou men dat kunnen begrijpen en waardeeren. En het laatste wonder in Galilaea heeft tot doel de jongeren voor te bereiden op een tijd, waarin hun geloof beproefd zal worden, den tijd, wanneer de Christus afwezig is, wanneer de gemeente in afwachting van de wederkomst des Heeren te kampen zal hebben met bezwaren en met klachten over onbevredigde wenschen. En gelijk dus de lezer van dit toppunt in Marcus' beschrijving terugziet naar al het vorige, zoo wordt hij ook als van zelve op de toekomst gewezen en voorbereid op lijdensgeschiedenis en doodsbericht.

Deze vierde groep werd ingeleid door een opsomming van de velerlei meeningen aangaande den persoon van Jezus, gelijk dat eveneens bij de eerste het geval was. Dit wekt reeds het vermoeden, dat beide groepen tegenhangers vormen. En inderdaad, waren ginds de jongeren niet in staat de macht en het wezen des christendoms te waardeeren, hier werden openbaringen gegeven, die tot opheldering dienden van wat hun duister was. In denzelfden trant gaat het nu voort. Was het in de tweede hoofdgroep een onbegrepen onderstelling, dat Jezus de stichter was van een nieuw Israël met geheel nieuwe wetten: de vijfde hoofdgroep, 9 : 30 — 10 : 31, zal dat opzettelijk uitspreken. Na een lijdensprediking als inleiding wordt in een reeks van gesprekken op zelfverloochening aangedrongen als het beginsel des christendoms, zelfverloochening in het algemeen, zoowel als in allerlei huiselijke zaken, in betrekking tot huwelijk, kinderen, geld en goed. Wenken worden daar bijeengevoegd voor de toekomstige gemeente, wenken ook van belang voor de jongeren, die nog steeds voorlichting noodig hebben, voor wie zelfs na den dood des meesters eerst het volle licht verrijzen zal.

En nu nog een zesde hoofdgroep. De zes laatste hoofdstukken van Marcus worden vereischt om die te vormen. Of begrijp ik Klostermann wel goed? Hij spreekt nog van een parallel, waarin het denkbeeld van de derde groep wordt opgehelderd, dat de heidenwereld eerder dan het jodendom gehoor geven zal aan de roeping, die voor beiden gelijkelijk geldt. Marc. 10 : 32 — 16 : 8 behooren dus volgens onzen schrijver bijeen. Het zal dan toeval zijn, dat na een „Erstes Stück" — de geschiedenis der zalving, 14 : 1—11 — van „des sechsten Abschittes zweiten Hälfte" geen tweede en derde volgt, maar

slechts eenige hoofdstukken onder algemeene titels. Zoo wordt er gesproken over „die letzten Erlebnisse der Jünger," 14: 11—72, over „Jesu Hinrichtung durch die Heiden," 15 : 1—39, en over „die auf den gestorbenen Jesus bezüglichen Erlebnisse der Jünger," 15 : 40 — 16 : 8. Op dezelfde wijze schijnt Klostermann ook bij „des sechsten Abschnittes erste Hälfte" den draad te hebben verloren, want na eene inleiding, 10 : 32—34, waarin het lijden nogmaals wordt aangekondigd, en een „Erstes Stück," 10 : 35—45, waarin de Zebedeus-zonen worden te recht gewezen, en nog een tweetal, waarin door Bartimaeus, 10: 46—52, en door den intocht op een ezelinneveulen, 11 : 1—11, de Christus als de Davids-zoon wordt aangewezen, volgen nog slechts twee „auf den zweiten Tag bezüglichen," alsmede tien „den dritten Tag betreffenden Stücke." Hier heeft dus de orde te eenenmale voor wanorde plaats gemaakt. De scheppende kracht van Klostermann raakt uitgeput. Wel merkt hij nog nu en dan de een of andere bijzonderheid op, b. v. dat de verdorring van den vijgeboom en het gesprek naar aanleiding daarvan als tegenhanger ieder aan den morgen van een dag worden geplaatst; wel ontdekt hij drie onderdeelen in de eschatologische rede; ook gelooft hij, dat die rede voor het plan van Marcus van veel gewicht moet zijn — maar waarin dat gewicht gelegen is weet hij niet, en „von dem Schlusse des Mahles an läuft die Erzählung so zusammenhangend fort, dass sie den Charakter einer blossen Auswahl bedeutsamer Stücke gänzlich verliert." Toch eindigt Klostermann nog met een schitterende aanwijzing van den evenwijdigen loop der gedachten in de beide helften van het Marcus-evangelie. Telkens komt men van Johannes op Jezus, diens jongeren en de toekomstige gemeente, wat ook op kleinigheden van invloed is, en geheel beantwoordt aan het doel van ons evangelie, nl. het optreden, de eerste werking en de uitbreiding te schetsen van het Koninkrijk der hemelen, van het christendom.

Ziedaar zoo beknopt, maar tevens zoo volledig mogelijk het plan geschetst, dat Klostermann in het Marcus-evangelie heeft ontdekt. Voorzeker nam de lezer niet zonder belangstelling van die ontdekking kennis. Veel scherpzinnigheid werd daarin ontegenzeggelijk ten toon gespreid. Nu blijft ons evenwel de vraag te beantwoorden, of de schrijver door zijne scherpzinnigheid der critiek een grooten dienst heeft gedaan. Daarmede doel ik echter niet enkel op een beoordeeling van Klostermann's

beschouwing in het bijzonder. Ik wil verder gaan en naar aanleiding van zijn boek de vraag bespreken, of het waarschijnlijk is, dat hij, die zoekt, ook in Marcus een plan zal vinden, dat daarin werkelijk door den schrijver is nedergelegd.

Mag men inderdaad aannemen, dat in het Marcus-evangelie een plan aanwezig is?

Ik voor mij ben geneigd die vraag in ontkennenden zin te beantwoorden, en wel op de volgende gronden.

Vooreerst ontleen ik een bezwaar tegen het vermoeden, dat door Klostermann wordt verdedigd, aan de wijze waarop hij zelf zijn gissing uitwerkt. De lezer heeft zeker bij de boven geleverde schets een glimlach nu en dan niet kunnen onderdrukken. Het is valsch vernuft, dat tegenstelling ontdekt tusschen Johannes, die van zijn woning naar de woestijn, en Jezus, die uit de woestenij naar zijn woonplaats ging. Het is valsch vernuft, dat het aanzijn gaf aan de opmerking aangaande de overeenkomst tusschen den wil en de macht van den Heiland. En fantasie is er noodig om gelijke lijnen te bespeuren in de teekening van Johannes' levensloop en dien van Jezus; om opklimming te erkennen in de overtredingen van Jezus en de ergernissen en handelingen, waartoe hij daardoor aanleiding gaf; om zich er van te kunnen overtuigen, dat de gedachtengang in de beide helften van het tweede deel van Marcus, zoowel als in de beide boeken van dat evangelie, zoo volkomen gelijksoortig is. En het getuigt van een overmoedigen wil, wanneer men zich niet door „undurchsichtige" raadsels laat weerhouden; noch getroffen wordt door het onevenredige van een onderdeel van zes hoofdstukken in een evangelie met zestien kapittels, dat negen zulke deelen telt; noch langen tijd aarzelt vier bovenmenschelijke wonderdaden van den Christus met een onmachtig verblijf te Nazareth onder éénen titel saam te vatten. Maar wat behoef ik meer bezwaren te opperen. De lezer heeft zelf reeds zijn oordeel gevestigd. De geheele typische verklaringswijze, waarin de schrijver zelfs voor Volkmar niet onderdoet, en die toch zoo weinig bij zijn conservatieve richting past, is een bewijs, dat hier een sterke honger naar het ontdekken van een plan oorzaak werd, dat Klostermann zoozeer zichzelf vergat.

Maar men heeft geen recht de onhandigheid van den advocaat op rekening te stellen van de zaak, die hij verdedigt. Heeft soms Klostermann werkelijk een goed spoor ontdekt, en laat het

zich misschien denken, dat een ander met meer bezadigdheid beter zal slagen?

Wat leert ons in dit opzicht de geschiedenis?

Het zij mij vergund aan Hilgenfeld en Volkmar te herinneren. Wanneer in het Marcus-evangelie door den schrijver een plan werd gelegd, dan is het vermoeden niet te ongerijmd, dat een aandachtig lezer, die met een geoefend oog er naar zoekt, ook dat plan zal kunnen aanwijzen. En wanneer dus drie scherpzinnige geleerden zich aan die taak hebben gewijd, dan is de verwachting niet te dolzinnig, dat hun resultaten in eenig punt, in de hoofdzaken zelfs, met elkander in overeenstemming zullen zijn. Beantwoordt de uitkomst aan die verwachting niet, dan ligt het besluit voor de hand, dat ook verdere pogingen niet op goed gevolg kunnen rekenen, dat de schrijver bij zijn werk niet door een enkelvoudig, alles-omvattend plan werd bestuurd. Vergelijken wij nu de slotsom van Klostermann met die der beide andere bovengenoemde critici, en wij zullen tot een verrassend besluit komen.

Het is bekend, hoe Hilgenfeld in de zucht naar contrast de verklaring zocht van den vorm en den inhoud, dien het tweede evangelie door zijn schrijver in onderscheiding van de andere synoptici verkreeg. De toejuiching der scharen bij Jezus' eerste optreden en de steeds aangroeiende haat der godsdienstige partijen in Israël; de onvatbaarheid der menigte en de hoogere roeping van eenige ingewijden; de inspanning der vijanden om de pogingen van Jezus te verijdelen en de herhaalde uitbreiding van 's Heeren werkzaamheid over ruimeren kring, zijn de voornaamste dier tegenstellingen, die achtereenvolgens worden uitgewerkt.

Men ziet, dat is weer iets anders, dan wij bij onzen schrijver vonden. Of neen. Klostermann spreekt ook van contrasten in de schildering van Marcus [1]). Dat de jongeren het eene oogenblik van Jezus' alvermogende wondermacht getuigen zijn en straks weer van zijn onvermogen; dat Jezus zich nu eens aan de wet van Mozes onderwerpt en zich dan weer ver boven haar verheven betoont, dat zijn van die treffende tegenstellingen. En de volle verzekerdheid, waarmede Jezus bij de zalving te Bethanië aan zijn dood denkt, steekt geestig af tegen

[1]) S. 64, 126, 269, 280, 283, 290, 294.

de besluiteloosheid van den raad, voor wien nog de gevangenneming moeilijkheid zou baren. En de tegenstelling van Jezus en Barabbas is even scherp als die van de openhartigheid, waarmede Christus zijn bedoelingen voor den rechter openbaart, en de vrees van Petrus, die tot driemaal toe zijn Heer verloochent.

Ziedaar eenige voorbeelden van het contrast, dat Klostermann in het Marcus-evangelie bespeurt. Opmerkelijk. Terwijl twee geleerden bij de studie van Marcus hetzelfde denkbeeld hebben opgevat, verschilt de uitwerking bij beiden hemelsbreed. Of is er nog in andere opzichten overeenstemming? Ja, beiden hebben meer bijzonder hunne aandacht gevestigd op de rol, die de jongeren in het geschrift van Marcus spelen. Voor beiden zijn het lage standpunt der discipelen, zoowel als de Christusbelijdenis, die zij bij monde van Petrus afleggen, zaken van veel gewicht voor het plan, dat zij in hun evangelie ontdekten. Maar terwijl volgens Hilgenfeld de teekening van dat lage standpunt slechts tot schaduwzijde moet dienen, waartegen elders der jongeren volmondige erkenning van Jezus als den Christus helder afsteekt, heeft zij bij Klostermann de strekking om de verhalen, waarin zij voorkomt, te kenmerken als voorbeelden van de wijze, waarop Jezus aan de opleiding der zijnen heeft gearbeid. En terwijl bij Hilgenfeld de ontwikkeling der twaalven met het geloof aan den Christus haar toppunt bereikt, heeft zij bij Klostermann een veel langer verloop en kan eerst na dood en opstanding des Heeren als volkomen geeindigd worden beschouwd. Zoo zou ik op meer punten van overeenkomst tusschen die beide geleerden kunnen wijzen, ten einde aan te toonen, dat zelfs daarin de ware eenstemmigheid nog ontbreekt. Maar het geschrevene is reeds voldoende. De lezer, die Hilgenfeld kent, zal zich diens afwijkingen van Klostermann herinneren, of anders door mijn weinige woorden den indruk ontvangen, dat men vruchteloos bij beiden naar ware eensgezindheid zoeken zou.

Meer recht heeft men om een vergelijking te beproeven tusschen Gustav Volkmar en onzen schrijver. Immers, ook de Zürigsche geleerde stelde een poging in het werk om het Marcusevangelie in deelen, onderdeelen en strophen te splitsen. Hier vooral dus heeft men recht te verwachten, dat door beiden een min of meer gelijkluidend oordeel over het plan van Marcus zal worden geveld.

De lezer, die zich de „Religion Jesu" en het daarin beweerde nog levendig herinnert, zal het mij niet ten kwade duiden, wanneer ik ten gelieve van den indruk, dien ik met dit mijn schrijven beoog, kortelijk de resultaten van Volkmar verzamel. Naast die van onzen schrijver zullen zij krachtig spreken. Daarenboven wensch ik ze aan te vullen uit een verhandeling van denzelfden auteur in de Zeitstimmen van Lang [1]). De Marcusliefde van Volkmar is bekend. Aan het evangelie, dat zoo „roerend schoon" weet te schilderen, heeft hij geheel zijn hart verpand. In de gemelde verhandeling treedt hij weer als verdediger van zijn lievelings-evangelie op, o. a. tegen Strauss, „den alten Vater David," dien ter nauwernood meer recht van medespreken wordt toegekend. Ook de vergelijking van deze latere apologie met Volkmar's vroegere beschouwingen kan van belang zijn voor de waardeering van zijn critiek, zoowel als van de zaak, die hij verdedigt.

In twee bedrijven laat zich, volgens den docent van Zürich, het Marcus-evangelie splitsen. Het eerste speelt in Galilaea, het tweede voornamelijk in Judaea. Het eerste schetst „het werken des christendoms in zijne heerlijkheid," het tweede „de heerlijkheid van het Christendom in het lijden."

Ziedaar de opschriften, die Volkmar boven zijn beide hoofddeelen plaatst. Van iets dergelijks hebben wij bij Klostermann niets vernomen. Ja, zelfs de grensscheiding wordt door beiden verschillend geplaatst. De geleerde van Zürich zoekt haar in het achtste hoofdstuk na den blinde te Bethsaïda, de Göttinger reeds in het begin van het zesde. En ook de onderdeelen loopen bij beiden ver uiteen. De eerste telt in beide helften vier, de tweede noemt er drie en zes.

Maar laat ons voorloopig Volkmar alleen volgen.

Het wezen en werken des christendoms wordt achtereenvolgens in vier beeldengroepen geschetst en wel eerst in het algemeen, dan als verheven boven het jodendom, vervolgens als machtig over alle bezwaren, en eindelijk als voor een universeele roeping bestemd. In het algemeen beschouwd is het christendom leer en gemeenschap. Zijn werking is een andere dan die van het jodendom en machtig over de daemonen der

---

[1]) Jaargang 1866 S. 81 ff. 118 ff. 125 ff. Ten onzent vertaald in de Bibl. van Mod. Theol. 1867

heidenwereld. Zijn plaats is niet alleen bij het joodsche volk, in huisgezin of daarbuiten, maar ook onder de heidenen rondom. — Dit alles blijkt uit de verhalen van Jezus' optreden als prediker en zijn apostelkeus, uit den indruk, dien zijn leer maakt op scharen en daemonen te Kapernaüm, en uit de genezingen, die hij uitwerkt in Simons woning en daarbuiten en door gansch Galilaea.

Maar de leer en de levenswijze der christenen zijn andere dan die der joden. Over zondenvergeving en gemeenschap met zondaren denken zij geheel anders, blijkens de opname der heidenen in hunne kerk. En het vasten schijnt hun buiten den passietijd overbodig, en de handen, die eertijds bij Israël verlamd in den schoot lagen, stellen zij op sabbat met vrijmoedigheid aan het werk. Zoo verkondigt ons Marcus in zijn tweede hoofdstuk en in het begin van het derde.

En de bezwaren, die het christendom te overwinnen heeft? Zij zijn tweeërlei. De toestand der belijders allereerst baart moeite. De ontelbare menigte, die van alle oorden samenstroomt, moet beheerscht en bestuurd worden. Welnu, er wordt een twaalftal geordend. De organisatie der gemeente neemt een aanvang. En noemt het jodendom zijn bloedverwant, den nieuwen godsdienst, een verschijnsel van krankzinnigheid of een werk des duivels: het christendom zal zijn moeder en broeders ter zijde stellen, ter wille van allen, die den wil van God eerbiedigen. En zijn ten laatste de christenen zelve te beperkt om het geestelijke van hun belijdenis te verstaan: geen nood, het Koninkrijk der hemelen treedt op in zinnelijke vormen en zal hen tot den diepen zin leeren doordringen. — Men herkent in dit alles de verhalen, die Marcus ons in zijn derde en vierde capittel ten beste geeft, waarna in het vijfde de bezwaren worden opgesomd, die uit de uitwendige omstandigheden en het lot der christenen voortvloeien, maar toch allen door hun godsdienst worden ter zijde gezet. De stormen des levens, het legio van afgodische geesten, allerlei geheime plagen, ja zelfs de dood, die alle wijken voor het christelijk geloof.

Ten slotte is het christendom universalistisch in wezen. Dat blijkt uit de drie volgende hoofdstukken, waar in een zestal tweeledige strophen dat nieuwe denkbeeld wordt uitgewerkt. Onthoudt Israël den profeet de noodige eere: de christenen worden uitgezonden met het bevel zich in alle oorden thuis te gevoelen,

alle woningen binnen te gaan en er te blijven. Tot het groote avondmaal wordt de heidenwereld genoodigd, en voor den jood, wiens hart verstomt, wanneer de Christus het waagt de zee te overschrijden en het enge grensgebied des vaderlands te verlaten, blijft nog voedsel te over, voor alle stammen in overvloed. Voor allen, gelijk voor die in het land Gennesaret, is het heil bestemd. En geen wonder, want de ware reinheid is een zaak van het hart en dat klopt er in ieders menschen borst. Het heil dringt door tot Tyrus, zoowel als meer van nabij tot de Decapolis. Het avondmaal der heidenen wordt telkens weêr herhaald, al blijft de jood door teekenen te eischen ook nog zoo zeer aan zijn oude begrippen en bekrompenheid gehecht. Hij is niet in staat de eenvoudigste waarheid te vatten, maar eenmaal zullen zijne oogen, gelijk die van den blinde te Bethsaïda, voor goed worden geopend.

In het tweede deel van Marcus wordt volgens Volkmar op soortgelijke wijze een viertal denkbeelden ontwikkeld. Achtereenvolgens beschrijft de evangelist den lijdensweg, den strijd, het lijden en den ingang tot de heerlijkheid. Na een lijdensprediking en eenige daarmede verwante reden tot inleiding, wordt in het negende hoofdstuk het begin van de reis naar het lijden, in het tiende de lijdensweg zelf geteekend. Dat laatste is opmerkelijker dan het eerste. In het noorden wordt op een berg de ware heerlijkheid van den lijdenden Christus tweevoudig geopenbaard en vervolgens op het éene noodige gewezen, op geloof en vrede, die alleen in staat zijn het gemis van den Christus te vergoeden. Maar meerder en dieper wenken volgen bij de beschrijving van den eigenlijken lijdensweg. Het ware geloof wordt geteekend, objectief in verhouding tot de wet door een gesprek over de echtscheiding, subjectief in verhouding tot God door de zaligprijzing der kinderen, der heidenen, die niet meer door wettische trots van de zegeningen des Godsrijks mogen worden uitgesloten. In de ware liefde wordt de rijke jongeling met zijn bekrompen jodenhart onderwezen. En tot het vast vertrouwen der hoop wekt Jezus Petrus op, wanneer de discipel vraagt, welk het deel en het loon zal zijn voor al de opoffering en zelfverloochening der jongeren. Maar als het hoogste in dat paulinisch drietal wordt de liefde geprezen, wanneer de Zebedeus-zonen denken aan heerschappij en vorstentronen.

En nu zal de strijd een aanvang nemen. Nog drie groepen

volgen, maar schooner is het op te merken, hoe de schrijver van het Marcus-evangelie in zes verschillende dagen zijn geheele schilderij ontrolt. Eerst wordt de Christus met gejuich begroet; door het blinde jodendom aan Jericho's poort als de zoon van David, maar het geloof heeft bij den intocht in hem den vredevorst erkend en gehuldigd. Dan velt het christendom een oordeel over den dienst in den tempel, in dat roovershol, en over het jodendom, dat geen vruchten voortbrengt, zooals 't den vijgeboom des Heeren past. Op den derden dag wordt de strijd aangebonden tegen overheid en partijhoofden. Zij worden telkens teruggeslagen, ja, ten slotte nog door een aanval van den Christus zelven beschamend verplet. De dag wordt besloten met een adelaarsblik in de toekomst, die moed geeft om den lijdenskelk te aanvaarden En na een zalving, die, ingeklemd tusschen moordplannen, op den vierden dag werd geplaatst, volgen op den vijfden zielestrijd en gevangenneming, op den zesden dood en begrafenis.

Ziedaar het plan van Marcus volgens Volkmar. Dat alles is zeer eenvoudig en loopt sierlijk rond. Toch wane men niet, dat deze ontdekking zonder moeite is tot stand gekomen. Integendeel, er waren, even als bij Klostermann, allerlei pericopen, die moeilijkheid baarden. De reiniging van den melaatsche, de woorden over Beëlzebul en diens rijk, Johannes' onthoofding, de terugkeer der uitgezonden apostelen, de woorden van Johannes over het uitwerpen van daemonen op naam van Jezus, de reden bij den verdorden vijgeboom, alle deze stukken lieten zich in Volkmar's gareel niet wringen. Zij moesten deels als episoden, deels als inkleeding, als „Seitenhiebe" tegen den schrijver der Openbaring of als glossen worden opgevat en zoo onschadelijk gemaakt. De weerspannigheid dier pericopen bewijst wel veel. Want wie zou ooit in Marc. 10 een uitwerking van 1 Cor. 13: 13, of in Marc. 6—9 een teekening van het universalistisch karakter des christendoms hebben gezien? Wie heeft niet menigmaal bij de lezing der „Religion Jesu" zich gedrongen gevoeld uit te roepen: bij Volkmar zijn alle dingen mogelijk? En toch is er nog zoo veel, dat uit het plan van den schrijver niet rechtstreeks kan worden verklaard? Toch blijft Volkmar nog soms voor zwarigheden staan?

Maar ik behoef hier niet in een beoordeeling van Volkmar's critiek te treden. 't Was mij hier slechts om een vergelijking met Klostermann te doen.

Welnu, heeft de lezer in de beide plannen, die ik naast elkander plaatste, één enkel punt van overeenkomst ontdekt. Was er één enkel opzicht, waarin de resultaten der beide scherpzinnige geleerden op elkaâr geleken? Immers neen. Maar wat mag dan wel de reden zijn van zulk een hemelsbreed verschil? Wanneer ik die vraag voldoende heb beantwoord, dan zal ik tevens de hoofdfout in beider critische methode hebben aangewezen, en te gelijker tijde eenig licht doen vallen op het geloof aan een plan in het Marcus-evangelie en iets bijdragen ter billijke beoordeeling van dat geloof.

Onze evangeliën verkeeren, wat den vorm betreft, in een geheel eigenaardigen toestand. Zij zijn in hunne samenstelling niet ongelijk aan mozaiek. Allerlei verhalen, mythen, legenden, gesprekken, beschrijvingen, kortere en langere groepen van reden dat — alles werd bijeengevoegd totdat er een geheel ontstond. Daarbij kan de schrijver op verschillende wijzen zijn te werk gegaan. Hij kan zijne gedachten den vrijen loop hebben gelaten, door niets anders gebonden, dan door de velerlei behoeften der lezers van zijn geschrift en door de uiterst algemeene begrippen van logica en van historie. Maar ook kan hij zich een schets hebben gemaakt, vol evenredigheden, ten einde daarnaar de stof voor zijn boek kunstig bijeen te voegen en te ordenen. En tusschen die beide uitersten blijven nog allerlei mogelijkheden over. Maar welke methode zal men nu moeten toepassen bij de beantwoording der vraag, of er werkelijk in eenig evangelie door den schrijver het een of ander vernuftig plan is neergelegd?

Men zal de verschillende bestanddeelen, de afzonderlijke evangelische verhalen, met nauwgezetheid een voor een moeten beschouwen. Men zal voorts onderzoek moeten doen en vragen, welke de hoofdgedachte is, die in elk verhaal wordt uitgesproken. Niet altijd evenwel is het antwoord op zulk een vraag even gemakkelijk te geven. Houdt men b. v. met Strauss het verhaal van de Kanaäneesche voor een mythe, waarin de geschiedenis van de joodsche messias-idee wordt afgebeeld, dan is dat een opvatting, waartoe men door het verhaal zelf wordt gedrongen. De herhaalde weigering van Jezus om aan de bede der vrouw gehoor te geven, in verband met de vruchtelooze pogingen, die men ter verklaring daarvan heeft aangewend, maakt die opvatting noodzakelijk. Bij iedere andere interpre-

tatie toch zullen er raadselen en duisterheden overblijven. Maar moeilijker wordt de zaak in vele andere gevallen. Soms zijn er verschillende trekken saamgevloeid, die allen op hun beurt recht schijnen te hebben om als de hoofdgedachte te worden beschouwd. Ik herinner aan den storm en de wandeling van Petrus op de zee (Mt. 14: 22—33). Soms ook baart de eigenaardige verhouding van denkbeeld en inkleeding moeite. De mythen verschillen in dat opzicht niet van de gelijkenissen. Ik herinner aan de parabel van den schranderen rentmeester [1]). Zoo heeft men met velerlei bezwaren en moeilijkheden te worstelen. Toch zal nauwgezetheid en volharding die tot een zekere hoogte te boven komen. Voor hem, die met bezadigdheid te werk gaat, zal kans op welslagen bestaan. En wanneer men dan zoo het hoofddenkbeeld der mythen, het onderwerp der gesprekken, het middenpunt der beschrijvingen, m. a. w. wanneer men zoo het hart, de kern, het hoofdpunt van iedere pericoop heeft ontdekt, dan is men op den waren weg om de vraag te beantwoorden, of de schrijver van het evangelie naar een wel geordend plan zijn stof heeft gegroepeerd. Blijkt het dan nl. dat pericopen met verwante denkbeelden in zekere orde zijn geplaatst, dan bestaat er eenig recht, om die rangschikking uit den bepaalden, wel overwogen wil des schrijvers af te leiden. Wanneer b. v. Lucas in cp. 15 de gelijkenissen van het verloren schaap, de verloren penning en den verloren zoon bijeenvoegt,

[1]) Bij uitstek is deze parabel, Luc. 16: 1—9, geschikt om mijne bedoeling duidelijk te maken. Zij dient om de verhouding te schetsen, waarin de christenen zich tot den onrechtvaardigen mammon te stellen hebben. Zij moeten hem, dien zij nu eenmaal niet kunnen ontloopen, dienstbaar weten te maken aan hunne eeuwige belangen. Die waarheid wordt verkondigd in de teekening van een rentmeester, die de goederen van zijn heer bestuurt. Wat zal nu geschieden? De schrijver heeft voor twee dingen te gelijk te zorgen. Vooreerst eischt de ongelukkig gekozen gelijkenis haar recht en in de tweede plaats het denkbeeld, dat zij moet verduidelijken. Ten gevolge van den eersten eisch wordt hier een man geschetst, die een veroordeelend vonnis zou verdienen. Toch wordt de man geprezen en tot een voorbeeld gesteld. Dat is het gevolg van den tweeden eisch. De omstandigheid, dat men die twee zaken niet voldoende uit elkander wist te houden, gevoegd bij de moeilijkheid om het ware einde der parabel te vinden, was de oorzaak, dat men langen tijd ten onrechte den man met het epitheton „onrechtvaardig" bestempelde. Ja, de schrijver zelf drong blijkens de verzen, die hij er aan toevoegde, tot den waren zin van het verhaal niet door. Vs 10—13 dienen om de bedenkelijke strekking van de voor misverstand vatbare gelijkenis onschadelijk te maken.

dan mag men daarin meer dan toeval zien. En wanneer de lijnen, die men zoo door het middenpunt der verhalen, over het geheele evangelie heen, heeft getrokken, te zamen een regelmatig, sierlijk figuur opleveren, dan heeft men volle recht dat af te leiden uit des schrijvers kunstige conceptie. Ik mag aan het Johannes-evangelie, meer nog aan de Openbaring herinneren. Maar aan de middenpunten moeten dan ook die lijnen vastgeknoopt zijn. Wel kunnen in geringere punten zaken van minder gewicht aanleiding tot de rangschikking der verhalen zijn geweest. Verschillende voorvallen aan een maaltijd kunnen b. v. bijeengevoegd zijn. Een enkel treffend woord kan soms de gedachten van den schrijver hebben geleid. De lezer zal uit mijn algemeene beweringen geen gevolgtrekkingen afleiden, die ik niet bedoel. Maar naarmate het plan, dat men meent gevonden te hebben veelomvattend is, of meer door het geheele evangelie heen te bespeuren zal zijn, naar die mate is men meer verplicht den eisch, dien ik stelde, vast te houden. Op het hart van elke pericoop richte men voortdurend het oog.

Maar wat doen nu Gustav Volkmar en August Klostermann, Zij wijden hun aandacht aan allerlei minder beteekenende omstandigheden en ondergeschikte punten, om daaraan de draden vast te knoopen, waaruit het net van het bij Marcus ondersteld plan zal worden geweven. Wanneer b. v. Klostermann het derde en eenige volgende hoofdstukken van Marcus beschouwt, die te zamen het derde onderdeel der eerste helft van het evangelie vormen, dan ziet hij daarin de ontwikkeling van het denkbeeld: Jezus heeft zijne jongeren langzamerhand met zorg en moeite tot zijn volgelingen en de voortzetters van zijn werk opgeleid. Hoe kwam hij nu tot die opvatting? Door in stede van aan de instelling van het apostelambt zelve, of aan den opzettelijk meegedeelden cataloog der twaalven, te denken aan hunne bereidwilligheid om te volgen, een deugd, die in het verhaal wel kan worden ondersteld, maar niet het minst op den voorgrond geplaatst is. Bij de discussie over Beëlzebul wordt niet op het eigenlijk onderwerp gelet, maar op de omstandigheid, dat de pericoop met de vorige verbonden is, zoodat naar de bedoeling van Marcus de jongeren als aanwezig moeten worden gedacht. Doch dat de aanwezigheid dier jongeren voor de opvatting van het verhaal van bijzonder gewicht is, wordt niet aangeduid, maar slechts door Klostermann ten gerieve van zijn plan ondersteld. En

alweder in een derde verhaal wordt de gedachte van onzen criticus van het kernachtige woord van Jezus over zijn ware verwanten, dat blijkbaar het middenpunt, het wezen der geheele mededeeling uitmaakt, afgeleid en gericht op de toevallige, of in ieder geval bijkomende omstandigheid, dat onder de schare rondom Jezus ook zijn twaalftal mag worden medegerekend. En wanneer Volkmar in Marc. 10 een uitwerking van de paulinische trias geloof, hoop en liefde ontdekt, dan moet hij op soortgelijke wijze als Klostermann te werk gaan. Bij het gesprek over de echtscheiding moet hij denken aan het oordeel door Jezus over de mozaïsche bepaling geveld, en aan de verwijzing naar een hoogere wet, de oorspronkelijke verordening Gods. Van daar moet hij met zijn gedachte overspringen op de paulinische tegenstelling van wet en geloof, om zoo dat punt te verkrijgen, waaraan hij den draad van Marcus' plan wenscht vast te hechten. En bij het verhaal van den rijken jongeling moet weer de hoofdquaestie geheel ter zijde worden gesteld, opdat vooral de aandacht worde gevestigd op den enkelen trek *δὸς πτωχοῖς* of *ὅσα ἔχεις πώλησον* en zoo de gewenschte aanbeveling van zelfverloochening en daarmede van de liefde verkregen worde.

Ziedaar de methode van Klostermann zoowel als van Volkmar. In die methode ligt hun dwaling en tevens de oorzaak van het verschil hunner resultaten.

De wandeling van Jezus op de golven wordt door Volkmar beschouwd als de pericoop, die met anderen het universalistisch karakter van het christendom moet schetsen, terwijl Klostermann er het beeld in ziet van de ondervindingen, die der eerste gemeente te wachten staan. Vanwaar dat onderscheid? De eerste legt allen nadruk op de zee, die Jezus oversteekt, als type van de grens, die Israël van het westen scheidt, de tweede daarentegen op de stormen, die de jongeren te trotseeren hebben, zoolang de Heer, in de dagen vóór de parousie, afwezig is. Het verhaal van de Syro-phoenicische dient bij Volkmar eveneens om de universalistische bestemming des christendoms te verkondigen. Waarom? Omdat zijn interpretatie den meesten klem legt op de omstandigheid, dat Jezus de grens van Palaestina overschrijdt. Maar Klostermann denkt bij voorkeur aan de volhardende beden der vrouw. Volgens hem zal dus het verhaal te kennen geven, hoe het heidendom op het enkele gerucht van het heil zal toestroomen, niet als Israël belemmerd

door de boeien van wet en vormen. Ja, zelfs blijft Volkmar zich zelven ter nauwernood gelijk. Eerst is de weduwe met haar penningske een beeld van den waren christelijken zin tegenover de schijnheiligheid der Pharisaeën, maar straks een middel, om de pronkende uitwendigheid der joden ten toon te stellen tegenover de ware opoffering eener arme vrouw. Het eene oogenblik valt de klem op de χήρα, het andere op de πολλοὶ πλούσιοι.

En dat alles is geen wonder. Het is een verkeerde methode bij het zoeken naar een plan, dat de schrijver in zijn evangelie kan hebben neergelegd, de hoofdgedachten der pericopen uit het oog te verliezen, maar de draden vast te knoopen aan allerlei zaken van minder belang; nog verkeerder door fantasie of allegorie allerlei nieuwe punten te scheppen, door diepzinnig nadenken afgeleid uit en weinig of niet het minst samenhangend men het geheel. Gevolg van die methode is, dat ieder, die eenige dichterlijke gaven heeft, of een mathematisch oog en een onverflauwde wilskracht, ook regelmaat zal brengen in de draden die hij spant, het moge kosten wat het wil. Maar gevolg van die methode is ook, dat ontelbare plannen ontworpen zullen worpen, die niet de minste overeenkomst met elkaar vertoonen — en deze eenvoudige omstandigheid is het tevens, die over de geheele methode een afdoend vonnis velt.

Maar nu de toepassing uit dit alles. Ik keer terug tot het punt, vanwaar ik ben uitgegaan. Mag men aannemen, dat Marcus bij het samenstellen van zijn evangelie een wel doordacht plan ten grondslag heeft gelegd?

De geschiedenis geeft op die vraag een opmerkelijk antwoord. De geleerden, die van zulk een onderstelling uitgingen, hebben niet gevonden wat zij zochten. Wel hebben zij, ieder voor zich een zeker plan in het tweede evangelie ontdekt, maar niet zonder bezwaren moedwillig over het hoofd te zien, niet zonder veel willekeur, niet zonder het toepassen van een zeer gebrekkige methode — en wat zij vonden verkeerde onderling in een volslagen strijd. Welnu, ik voor mij leid hieruit deze gevolgtrekking af. Het is een vruchtelooze poging in Marcus een schema, een regelmatig plan te zoeken. Het is niet louter toeval, dat het tweede evangelie te allen tijde op de meeste geleerden weinig indruk gemaakt heeft, tenzij dan dien van een geesteloos en niet zeer diepzinnig, weinig beteekenend werk. Het is niet toevallig, dat bij diegenen, die gepoogd hebben met

Marcus te dwepen, dogmatisch vooroordeel, nevenbedoelingen of onzuivere critiek gevonden wordt. Inderdaad, het Marcus-evangelie is niet van dien aard, dat men het met een kalm, gezond hart vurig kan liefhebben. Het eenige, wat men zeggen kan, is, dat de schrijver zijn eigen denkbeelden, zijn beschouwingen, zijn lievelingsideeën heeft gehad en in zijn geschrift ten toon gesteld; dat hij niet geheel gedachteloos is te werk gegaan. Bij de studie van zijn boek zal men gedurig bewijzen daarvoor vinden. Maar wanneer men vraagt en zoekt naar verheven denkbeelden, naar grootsche conceptie, naar een dichterlijken aanleg, dan stelt men pogingen in het werk, die te allen tijde geslagen zullen worden met onvruchtbaarheid.

Maar nog eene andere gevolgtrekking dringt zich na dit alles met noodzakelijkheid aan ons op. Bij de synoptische critiek, bij het onderzoek naar de onderlinge verhouding der evangeliën, zal dan ook de gedachte aan een plan in Marcus geen gewicht in de schaal mogen leggen. De geleerden, die een dergelijke argumentatie bezigen om den vroegen of laten oorsprong van Marcus, zijn meerdere of mindere afhankelijkheid van de andere synoptici te bewijzen, mogen met wantrouwen worden nagerekend. Hun methode is aan bedenking onderhevig. Hun resultaten hebben daardoor een goed deel van de waarde verloren.

Met het neerschrijven van deze tweeledige conclusie is het doel, 't welk ik bij deze verhandeling voor oogen hield, bereikt. Maar nu de belangrijke zijde van Klostermann's werk? zoo vraagt de lezer ten slotte. Ik antwoord: de privaatdocent van Göttingen heeft door zijn vruchtelooze poging om een plan in Marcus te ontdekken, het negatief resultaat, dat zulk een plan in geenen deele is te vinden, met nadruk bevestigd. Reeds uit dat oogpunt beschouwd kan zijn werk geduld worden. Maar daarenboven hebben zóóveel ijver en volharding, zóóveel scherpzinnigheid en nauwgezetheid, niet geheel vruchteloos het Marcus-evangelie van woord tot woord beschouwd en ontleed. De lezer zal in het werk, dat wij bespraken, menig juiste en geestige opmerking ontdekken. Moge hij dan bij de studie van Klostermann's boek gedachtig zijn aan het oordeel, in Genesis over Sodom geveld: ik zal de stad niet verderven om der tienen wil.

H. U. Meijboom.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAELIETISCHEN GODSDIENST.

II. Kanaänieten en Israëlieten.

Sedert de uitgave van mijn pleidooi voor de integriteit van *Ex.* XIII : 11—16 (boven bl. 54—72) rust op mij de verplichting om de verhouding van Jahveh en Molech, van Jahvisme en Molech-dienst, naar vermogen toe te lichten. Het was mijn voornemen, mij bij de eerste gelegenheid van die verplichting te kwijten. Doch toen ik mij nederzette om dat plan uit te voeren, werd het mij allengs duidelijker, dat ik het onmogelijke ging beproeven. Vóórdat ik mijne meening ten aanzien van dat punt kan uiteenzetten, moeten de lezers het met mij eens zijn ten aanzien van Baäl, Aschéra, Astarte — of althans mijn gevoelen omtrent die goden kennen. Op zijne beurt onderstelt dit onderwerp eene gemeenschappelijke overtuiging ten opzichte van de rol, die in de Israelietische godsdienstgeschiedenis aan de bewoners van Kanaän moet worden toegekend. Het is hierover, dat ik thans eenige opmerkingen wensch mede te deelen. Men beschouwe ze als inleiding tot een later onderzoek naar de boven genoemde Kanaanietische goden. Indien de titel dezer bijdrage iets meer schijnt te beloven, het blijkt althans nu, dat ik dien alleen ter wille van de beknoptheid heb gekozen.

Volgens de berichten van het O. Testament hebben de Kanaanieten — zoo noem ik niet alleen de kustbewoners, maar in het algemeen de inboorlingen van het door Israël veroverde land — op de dienaars van Jahveh een allerverderfelijksten invloed geoefend. Zij hebben hen verleid tot afval en tot de vereering van hunne eigene goden. Doch het Jahvisme zelf heeft daarbij noch gewonnen, noch verloren: het was bij den intocht in Kanaän volledig ontwikkeld en alzoo onafhankelijk van de

getrouwheid zijner aanhangers. Als dezen een tijd lang de goden der Kanaänieten hadden gediend, dan keerden zij tot Jahveh terug, om straks daarop weder tot de oude zonde te vervallen.

Zulk een overgang van de ééne godsvereering tot de andere; zulk een dobberen tusschen Jahveh-dienst en afgoderij — beiden als vaste grootheden gedacht — is zeker psychologisch geheel onverklaarbaar. Het is dus niet te verwonderen, dat men den Israëlietischen geschiedschrijvers, wanneer zij ons daarvan verhalen, geloof weigert. Zoo doet b. v. Dr. Oort. De (straks te vermelden) berichten in *Richteren* en I *Samuel*, die van den herhaalden afval tot de Baälîm en de Astarte's en van de telkens daarop gevolgde bekeering gewagen, noemt hij [1]) ongeloofwaardig; hij maakt opmerkzaam op hunne onbepaaldheid en verklaart die uit den leeftijd der auteurs, die van de Richteren-periode en in het algemeen van het oude Jahvisme geene nauwkeurige voorstelling hadden. Elders oordeelt hij, dat er geene termen bestaan, om — met *Deut.* XII : 29—31; *Ps.* CVI : 37, 38 — het menschenoffer ter eere van Molech van de Kanaänieten af te leiden, en brengt hij tot het oorspronkelijk Jahvisme zelf wat, volgens het gewone gevoelen, in weerwil van of in strijd met den voorvaderlijken godsdienst door sommige Jahveh-vereerders van elders is overgenomen. [2])

Wanneer ik deze stellingen kies tot uitgangspunt voor mijn eigen betoog, dan geschiedt dit niet zoozeer omdat ik ze voor onjuist, alswel omdat ik ze voor onvolledig houd. De getuigenissen van het O. Testament, zooals ze daar liggen, zal ik niet in bescherming nemen. Maar men gaat m. i. te ver als men hun allen historischen grondslag ontzegt. En dat doet Oort, als hij b. v. leert [3]), dat er vóór Achab in Israël geen antijahvistische Baäls-dienst heeft bestaan. Indien dat waar is, dan kunnen wij de Kanaänieten wel schrappen. Dan mag althans van eene tegenstelling tusschen hunne godsvereering en de Israelietische geene sprake zijn. Maar dan verdwijnt tevens een — naar mijne overtuiging — onmisbaar moment in de ontwikkeling van Israëls godsdienst. Wat daarmede wordt bedoeld, zal straks blijken. Geven wij ons eerst rekenschap van den inhoud

[1]) *De dienst der Baälim in Israël* bl. 30—32.
[2]) *Het menschenoffer in Israël* bl. 36 vv 94 en elders.
[3]) *De dienst der Baälim* bl. 30.

en van de waarde der oud-testamentische getuigenissen, die bij dit onderwerp in aanmerking komen!

Het is niet meer dan billijk, dat wij beginnen met de berichten der historische boeken; deze toch zijn het, die de zaak rechtstreeks en opzettelijk behandelen. Wij kunnen ons evenwel veilig bepalen bij de oudere historici, de *prophetae priores:* de Chroniekschrijver staat zóóver af van de tijden, waarover hij schrijft, en is daarenboven tegelijk zóó afhankelijk van zijne voorgangers, en zóó vrij in het gebruik van hunne mededeelingen, dat wij hem niet behoeven te raadplegen. De invloed der Kanaänieten begint, volgens het O. Testament, na den dood van Josua (*Jos.* XXIV : 31; *Richt.* II : 6 verv.): in het naar hem genoemde boek wordt het dienen van hunne goden nog pas aangekondigd of als een dreigend gevaar voorgesteld (H. XXIII : 5—13, XXIV : 15 enz.); wij komen op die waarschuwingen zoo aanstonds terug. Rechtstreeksche getuigenissen vinden wij eerst in het boek *Richteren.* Op de schets van de zeer onvolledige verovering des lands (H. I) volgt (H. II : 1—5) eene nabetrachting, die de verwezenlijking van Jahveh's bedreigingen tegen de verbintenissen met de Kanaänieten als nu aanstaande voorstelt: „Zij zullen u zijn tot doornen (verg. *Num.* XXXIII : 55) en hunne goden tot een valstrik." Zoo geschiedt het werkelijk. Na den dood van Josua en zijne tijdgenooten verlaten de kinderen Israels Jahveh en dienen de Baälîm; andere goden volgen zij na uit de goden van de volkeren, die hen omringen; bepaaldelijk vereeren zij Baäl en de Astarte's (H. II : 11—13). Het voortdurend bestaan van de Kanaänieten, dat aan den éénen kant het gevolg is van Israëls traagheid in het volvoeren van de hem door Jahveh opgedragen taak (H. II : 1, 2), kan ook als eene beschikking van Jahveh worden opgevat en heeft dan ten doel de Israëlieten „te beproeven, of zij den weg van Jahveh zullen bewandelen, gelijk hunne vaderen dat hebben gedaan, of niet?" (H. II : 22 verg. III : 4). Doch zij blijken tegen die verzoeking niet bestand te zijn: zij nemen zich de dochteren der bewoners van het land tot vrouwen en geven aan de zonen van dezen hunne dochteren en dienen hunne goden (H. III : 6), bepaaldelijk de Baälîm en de Aschéra's (vs. 7). Wél komen zij daarvan weer terug (vs. 9), doch het is om straks daarop en telkens op nieuw „te doen wat kwaad is in de oogen van Jahveh" (H. III : 12; IV : 1; VI : 1; VIII : 33 enz.). Waarin

dat kwaad bestaat, behoefde niet keer op keer te worden gezegd. Somtijds evenwel ontbreekt de nadere aanduiding niet: Zoo verwijt hun een profeet — of liever: de Redactor des boeks bij monde van een profeet — tijdens de overheersching der Midianieten, dat zij, in strijd met het bevel van Jahveh, de goden der Amorieten hebben gediend (H. VI : 10). In de inleiding tot de geschiedenis van Jephta en van Simson wordt gezegd, dat zij vereerden de Baälîm en de Astarte's, de goden van Aram en van Zidon en van Moab en van de Ammonieten en van de Philistijnen (H. X : 6 verg. 13). Daarmede gingen zij ook later voort. Immers Samuel vermaant hen, terwijl hij als richter optreedt, „de vreemde goden uit hun midden weg te doen en de Astarte's, en hun hart op Jahveh te richten om hem alleen te dienen" — waarop zij werkelijk de Baälîm en de Astarte's verwijderen (I *Sam.* VII : 3, 4). In zijne afscheidsrede herinnert hij hun, dat zij zich vroeger meer dan eens voor Jahveh verootmoedigd en betuigd hadden: „wij hebben Jahveh verlaten en de Baälîm en de Astarte's gediend" (H. XII : 10), waarna hij hen vermaant om nu niet weder in dezelfde zonde te vervallen (vs. 14 v., 20 vv.). — In den geest der geschiedschrijvers moeten wij zeker aannemen, dat deze vermaning niet vruchteloos is gebleven. Althans wij lezen niet meer van afgoderij, voordat Salomo die, in zijne laatste levensjaren, openlijk begunstigt en ter eere van vreemde goden „hoogten" bouwt. Zoo handelt hij onder den invloed zijner buitenlandsche of althans niet-israëlietische vrouwen: Moabietische, Ammonietische, Edomietische, Zidonische en Hethietische (I *Kon.* XI : 1 verv.). Dat diegenen onder zijne opvolgers, die deden wat kwaad was in de oogen van Jahveh, voor dergelijken verleidenden invloed zijn bezweken, wordt nu en dan, b. v. I *Kon.* XIV : 24; II *Kon.* XVI : 3, uitdrukkelijk gezegd. Men herinnert zich verder, dat de ijver van Achab voor den Baälsdienst samenhangt met zijn huwelijk met de Phoenicische Izébel (I *Kon.* XIV : 29 verv.). Zijn zoon Ahazia raadpleegt, in zijne laatste ziekte, Baäl-Zebub, den god van Ekron (2 *Kon.* I : 2 verv.). Andere verwijzingen naar de verleiding, door de godsvereering van de Kanaänieten uitgeoefend, herinner ik mij thans niet. Het spreekt eigenlijk ook van zelf, dat ze allengs minder menigvuldig worden. Als de schrijver van *Koningen*, na het einde van het rijk der tien stammen te hebben vermeld, nog eens terugziet op het gedrag der Israëlie-

ten van hunne vestiging in Kanaän af, dan wordt ook aanstonds weer met nadruk gewezen op de aansluiting aan de Kanaänieten en den daaruit voortgevloeiden afval tot den godsdienst der volken, die Jahveh voor hen verdreven had of, indien Israël hem getrouw ware geweest, zou verdreven hebben (2 *Kon.* XVII : 7 verv.). Het ligt in den aard der zaak, dat de aanraking met de bewoners van Kanaän vooral in den aanvang zoodanige gevolgen had.

Overzien wij thans de getuigenissen van de historische boeken, dan kunnen wij ons niet ontveinzen, dat ze, hoe talrijk ook en gelijkluidend, slechts betrekkelijke waarde hebben. Ze komen niet voor in de oudste bestanddeelen van de geschriften, waarin wij ze aantreffen; op ééne of twee uitzonderingen na zijn ze zelfs afkomstig van de laatste Redactoren, die eerst kort vóór de Babylonische ballingschap, indien niet nog later, de oudere oorkonden verzameld en bewerkt hebben. Ze zijn daarbij zeer onbepaald en soms niet vrij van verwarring. Wat hebben wij b. v. te denken van de Astarte's — in het meervoud — waarvan wij in *Richt.* en I *Sam.* lezen? Eenmaal (*Richt.* III : 7) treden de Aschéra's daarvoor in de plaats: verschillen deze niet van de Astarte's? Of worden zij daarmede ten onrechte verwisseld? Hierbij komt dan het groote bezwaar, dat de plotselinge overgang tot de vereering van die vreemde goden psychologisch even onverklaarbaar is, als de niet minder plotselinge bekeering tot den dienst van Jahveh alléén (b. v. I *Sam.* VII : 4). Kortom: niets is duidelijker, dan dat deze berichten, om aannemelijk te worden geacht, een krachtigen steun behoeven en dat ze, zelfs wanneer ze van elders mochten worden bevestigd, niet dan *cum grano salis* mogen worden opgevat.

Terwijl wij nu rondzien naar andere getuigenissen, die aan onze onzekerheid een einde kunnen maken, valt ons oog terstond op den Pentateuch. Daarop wijzen ons de historische boeken zelve, want de uitdrukkingen, waarin zij den invloed der Kanaänieten teekenen, zijn voor een goed deel aan de Mozaïsche geschriften ontleend. Werkelijk is daar die invloed een veel besproken onderwerp. In wetbundels van verschillenden oorsprong en ouderdom wordt — in overeenstemming met het historische standpunt, dat de Israëlietische wetgevers innemen — bij voorbaat tegen de verleiding der Kanaänieten gewaarschuwd. Het verdient daarbij onze aandacht, dat die waarschuwingen niet voorkomen in de elohistische of priesterlijke wetgeving. Reeds

Knobel heeft dit opgemerkt [1]), doch hij is in gebreke gebleven van dit verschijnsel eene bevredigende verklaring voor te dragen. Zijn de bedoelde wetten — gelijk na het meesterlijk onderzoek van Graf [2]) met groote waarschijnlijkheid mag worden gesteld — op grond van de priesterlijke practijk ook van vroegeren tijd, eerst in de vijfde eeuw vóór onze jaartelling op schrift gebragt, dan is haar stilzwijgen over de Kanaänieten zeer natuurlijk: dezen lagen dan buiten den gezichtskring van de auteurs, die eene afgesloten gemeente van Jahveh-dienaars voor oogen hadden. Uit een historisch oogpunt zijn, in ieder geval, de getuigenissen in de oudere wetten belangrijker, waarom wij die dan ook even willen doorloopen en wel in deze orde, dat wij de oudste het laatst vermelden.

Zonder het gevoelen van Graf over *Lev.* XVIII verv. [3]) geheel voor mijne rekening te nemen, geloof ik toch thans met hem, dat deze hoofdstukken jonger dan Deuteronomium en, indien al niet door Ezechiël zelven, dan toch gedurende de ballingschap geschreven zijn. Nadrukkelijk wordt daar gewaarschuwd tegen het overnemen van de gebruiken (der Egyptenaren en) der bewoners van Kanaän (*Lev.* XVIII: 3). Nadat verschillende verkeerdheden, vooral betreffende de huwelijksgemeenschap, zijn opgesomd, wordt nog eens herhaald, dat „de volkeren, die Jahveh voor de Israëlieten verdrijft," zich door deze gruwelen verontreinigd hebben en juist daarom uit hun land verjaagd worden (vs. 24—30). Hetzelfde denkbeeld vinden wij terug in het bijna gelijkluidende 20ste hoofdstuk (vs. 22, 23).

Overvloedig in het waarschuwen tegen de Kanaänieten en het navolgen van hunne godsdienstige gebruiken is vooral de Deuteronomist. Men zal zich daarvan kunnen overtuigen bij de lezing van H. VI: 14; VII (inzonderheid vs. 4, 16, 25, 26); IX: 5; XI: 16 (verg. 28); XII: 2—4, 29—31; XIII: 3, 8; XVI: 21, 22; XVIII: 9—12; XX: 16—18; XXIX: 15—17; XXXI: 16, 20. De meeste dezer plaatsen, waarmede *Jos.* XXIII: 5—13; XXIV: 15 (boven bl. 693) op ééne lijn staan, zijn zonder nadere toelichting duidelijk. Sommige noemen de Kanaänieten niet uitdrukkelijk, maar bedoelen hen toch ongetwijfeld. Zoo b. v. H. VI: 14, waar on-

[1]) *Exodus und Leviticus* S. 238, 240. [2]) *Die geschichtlichen Bücher des A. T.* vooral S. 22—94. [3]) A. a. O. S. 75—83; verg. Bertheau, in *Jahrb. für Deutsche Theol.* XI: 150—160.

der „de volkeren die rondom u wonen" ook de Kanaänieten zijn begrepen; H. XIII: 8, waar dezelfde formule voorkomt met het bijvoegsel: „die dicht bij u en ver van u af zijn, van het ééne tot het andere uiteinde der aarde;" H. XXIX: 15—17, waar nevens de Egyptenaren genoemd worden „de volken, door welker land Israël is heengetrokken;" schijnbaar zijn hier de bewoners van Kanaän en andere naburige volken uitgesloten, doch dit zal wel te verklaren zijn uit de inkleeding, volgens welke Mozes spreekt vóór den overtocht van de Jordaan. Overigens moet ik er op aandringen, dat mijne lezers zelven de aangehaalde plaatsen doorloopen. Zij zullen daarna ongetwijfeld met mij oordeelen, dat de Deuteronomist er op uit is om de godsvereering der Kanaänieten als zeer gevaarlijk voor den Jahveh-dienaar voor te stellen.

Betoont hij hierin grooten ijver, oorspronkelijk is hij in deze zijne waarschuwingen niet. Ik laat in het midden of de pericope *Num.* XXXIII: 50—56, maar dan in eene meer oorspronkelijke gedaante, zonder het stellige jongere vs. 54, hem bekend is geweest: in de hoofdzaak is zij met zijne eigene vermaningen parallel. Doch stellig had hij gelezen de twee belangrijke stukken *Ex.* XXIII: 20—33 en XXXIV: 11—16. Het eerste is toegevoegd aan de oude verzameling van wetten, die wij (volgens *Ex.* XXIV: 7) het Bondsboek plegen te noemen. Op de belofte, dat Jahveh's engel de stammen, die Kanaän bewonen, zal uitroeien (vs. 23), volgt het gebod: „gij zult u voor hunne goden niet nederbuigen en hen niet dienen, noch naar hunne werken doen; maar geheel zult gij hen verdelgen en hunne maççéba's verbreken" (vs. 24). Wordt aan dezen eisch voldaan, dan zal Jahveh Israël zegenen en hunne vijanden voor hen uitdrijven (vs. 25—28). Doch niet in één jaar zal hij de Kanaänietische stammen uitroeien, opdat het land niet worde ontvolkt en de wilde dieren niet te menigvuldig worden; allengs zal hij hen verjagen, wanneer Israël talrijk genoeg geworden is om het geheele land in te nemen (vs. 29, 30). Een tijd lang zullen alzoo de Israëlieten met de vroegere inboorlingen samenwonen of althans in hunne nabijheid zich ophouden. Vandaar de herhaalde vermaning: „gij zult met hen en met hunne goden geen verbond sluiten; zij zullen niet wonen (of: blijven vertoeven) in uw land, opdat zij u niet doen zondigen tegen mij, als gij zoudt dienen hunne goden en zij u zouden zijn tot een valstrik" (vs.

32, 33). — Met deze vermanende rede is *Ex.* XXXIV: 11—16 parallel. Alleenlijk wordt daar de verleiding om aan de Kanaänietische godsvereering deel te nemen nog meer graphisch voorgesteld, vooral in vs. 15, 16: „zie toe, dat gij geen verbond sluit met de bewoners des lands en dat dezen niet, als zij hunne goden nahoereeren en ter eere van hunne goden offeren, u noodigen en gij eet van hun offer, en dat gij niet van hunne dochters neemt voor uwe zonen en, als deze dochters hare goden nahoereeren, ze ook uwe zonen tot het nahoereeren van hare goden bewegen."

Niemand zal ons van overdrijving betichten, wanneer wij de beide laatstgenoemde getuigenissen tot de 8ste eeuw vóór onze jaartelling brengen: waarschijnlijk zijn ze nog ouder [1]), doch veiligheidshalve klimmen wij niet hooger op. Ook dit zal ieder gereedelijk toestemmen, dat hier — en ook door den Deuteronomist en door den auteur van *Lev.* XVIII verv. — niet wordt gewaarschuwd tegen een denkbeeldig gevaar. Wanneer de verschillende wetgevers Mozes met zooveel nadruk en telkens op nieuw de aansluiting aan de Kanaänieten en hunne godsvereering laten verbieden, dan is dit een bewijs, dat — altijd naar de overtuiging van die wetgevers — de goden van Kanaän werkelijk onder het volk van Jahveh vele aanhangers gevonden hadden, en tevens, dat de overhelling tot die vreemde eerediensten nog altijd, zij het dan ook in gewijzigden vorm, bestond. Gelijk wij, zelfs bij het zwijgen der historische boeken, uit *Ex.* XXIII: 29, 30 zouden moeten opmaken, dat de Israëlieten de vroegere bewoners des lands eerst allengs hebben verdrongen, zoo leiden wij ook uit het vervolg derzelfde rede af, dat de vriendschapsverdragen met Kanaänietische stammen voor velen in Israël — nog eens: volgens de overtuiging van den auteur, die hier spreekt — de aanleiding zijn geworden om de Kanaänietische goden nevens of in plaats van Jahveh te dienen. Een gelijk besluit trekken wij uit *Ex.* XXXIV: 15, 16, waar inzonderheid tegen het *connubium* met de inboorlingen wordt geijverd.

Nu is het zeker in het afgetrokkene mogelijk, dat deze overtuiging van de wetgevers der 8ste en 7de eeuw v. Chr. eene dwaling is geweest. De plechtigheden en gebruiken, die zij aan de Kanaänieten ontleend achten, kunnen reeds vóór de vestiging

[1]) Graf a. a. O. S. 29.

in Kanaän onder de Israëlieten hebben bestaan. Het lag zelfs zeer voor de hand, dat zij, zóó lang na de verovering, zich vergisten ten aanzien van bijzonderheden en voor Kanaänietisch hielden wat oud-israëlietisch was en omgekeerd. Doch zéér onwaarschijnlijk acht ik het, dat de geheele zaak uit de lucht gegrepen zou zijn. Zóó ver stonden die wetgevers niet af van den tijd, waarover zij schreven, dat zij zulk eene colossale dwaling konden begaan. Wil men hun die niettemin toeschrijven, dan behoort dit te geschieden met aanvoering van krachtige en onwraakbare bewijzen.

Zijn deze wellicht aan de geschriften der profeten te ontleenen? Het tegendeel is waar. Wèl vinden wij bij hen niet zóó talrijke en ondubbelzinnige getuigenissen als wij misschien zouden wenschen. Doch wij hebben geen recht om meer van hen te wachten dan zij ons geven. De profeten spreken en schrijven over en voor hun eigen tijd. Wanneer zij over het verledene handelen, dan geschiedt dit incidenteel en met het oog op de behoeften hunner hoorders of lezers. Voor hen bestond niet, gelijk voor de wetgevers, aanleiding om hunne opvatting van Israëls godsdienstgeschiedenis, bepaaldelijk om hunne denkbeelden over de periode na de vestiging in Kanaän, bloot te leggen. Niettemin de wenken die zij ons daaromtrent geven komen hoofdzakelijk met de voorstelling in den Pentateuch overeen. In de mededeeling daarvan volgen wij dezelfde orde als boven.

Onze eerste getuige is Ezechiël. Het is bekend, dat hij de Israëlieten hunne afgoden laat ontleenen aan de volkeren, met wie zij in den loop hunner geschiedenis in aanraking komen, aan de Egyptenaren, de Assyriërs, de Chaldeeën (*Ez.* XX : 7, 8; XVI : 26, 28; XXIII : 5–8, 11—21). Dat zij na den intocht in Kanaän zich tot den dienst der goden van dit land lieten verleiden, zegt hij niet uitdrukkelijk. Doch dat hij zoo oordeelt, maken wij op uit *H.* XX : 28, 29: nadat Jahveh de Israëlieten gebracht had in het land, dat hij hun had toegezegd," zagen zij elken hoogen heuvel en elken lommerrijken boom en offerden daar hunne offers en legden daar hunne ergerlijke gaven neer en brachten hun welriekend reukoffer en plengden hunne plengoffers." Hitzig meent te recht [1]) dat hier sprake is van

[1]) *Der Prophet Ezechiël* S. 137.

afgoderij op de hoogten gepleegd, maar dan ongetwijfeld van de afgoderij der Kanaänieten, waaraan Israël straks na zijne komst in het land deelneemt. [1]) In verband hiermede verdient het onze aandacht, dat Jeruzalem in den aanhef eener strafrede, die vooral tegen hare afgoderij gericht is, het kind van een Amorietischen vader en van eene Hethietische moeder genoemd wordt (H. XVI : 3); dit doelt wel niet uitsluitend op Jeruzalems ligging en op hare eerste bewoners, de Jebusieten, maar óók op hare geestelijke verwantschap met de Amorieten en de Hethieten, over wie Ezechiël dus hetzelfde oordeel schijnt te vellen als de Pentateuch [2]). Doch veel ondubbelzinniger dan deze symboliek is een woord van Jeremia. Hij bedreigt in H. XII Israëls naburen met de straf, die zij zich hebben waardig gemaakt. Doch als zij voltrokken is, zal Jahveh zich over hen ontfermen (vs. 14 verv.)" En het zal geschieden, indien zij leeren de wegen van mijn volk en zweren bij mijn naam „zoo waar Jahveh leeft" — gelijk zij mijn volk geleerd hebben te zweren bij Baäl — dan zullen zij worden gebouwd in het midden mijns volks." Ook deze profeet derhalve leidde den Baäls-dienst af uit navolging van de gebruiken der omliggende volkeren. Dat hij de Kanaänieten h. t. p. niet noemen kon, valt even duidelijk in het oog, als dat hetgeen hij zegt in de eerste plaats op hen toepasselijk is. De „andere goden," die de voorvaderen van Jeremia's tijdgenooten hebben nagevolgd, in weerwil van het met Jahveh gesloten verbond (H. XI : 10), zijn dan ook ongetwijfeld in de eerste plaats de goden der Kanaänieten [3]). Dezelfde meening vinden wij, eindelijk, ook bij Hosea. Zoolang Israël in de woestijn zich ophield was hij trouw aan Jahveh [4]), doch straks daarop „kwamen zij tot Baäl-Peor en wijdden zij zich toe aan de schande" (H. IX : 10). Wij vinden hier eene duidelijke zinspeling op de navolging van den Moabietischen Baälsdienst, tijdens het verblijf in het overjordaansche, waarvan ook de Pentateuch weet te verhalen (*Num.* XXV : 3, 5; *Deut.* IV : 3) [5]); naar de opvatting van Hosea was

[1]) Verg. 2 *Kon.* XVII : 11; *Deut.* XII : 1.

[2]) Verg. verder nog *Ez.* V : 6, 7 [goed verbeterd door Ewald en Hitzig]; XI : 12; XXIII : 30

[3]) Zie ook *Jer.* II : 5 verv.; XVI : 11.

[4]) *Godg. Bijdr.* 1864 bl. 463 vv.

[5]) Verg. *Jos.* XXII : 17; *Ps.* CVI : 28, ook *Mich.* VI : 5*b*.

dat de eerste schrede op de baan des verderfs, die Israel ook na zijne vestiging in het eigenlijke Kanaän bleef betreden. Uit Egypte had Jahveh zijn zoon geroepen, doch terwijl zijne gezanten het volk toeriepen, wendde het zich van hen af, offerde ter eere van de Baälìm en rookte ter eere van de gesneden beelden (H. XI : 1, 2). Het is vooral in H. II, dat de profeet deze zijne beschouwing voordraagt; op de herinnering aan het verblijf in de woestijn (H. II : 5 [St. vert. 2]) laat hij onmiddellijk volgen de klacht, dat Israël de goden achterna ging, aan wie hij — ten onrechte — meende zijn brood en zijn water, zijn wol en zijn vlas, zijn olie en zijn drank verschuldigd te zijn (H. II : 7 [4]). In waarheid was het Jahveh, die aan de Israelieten koren en most en olie gegeven en veel goud en zilver geschonken had — dat zij aan Baäl hadden geofferd (H. II : 10 [7]). Het zijn dus de Baälîm, ter wille van wie Israël zijn God vergeten heeft (H. II : 15 [6]); het is het genot der zegeningen van het vruchtbare Kanaän, dat tot den afval van Jahveh heeft geleid. „Ik heb u gekend" — zoo spreekt Jahveh — „in de woestijn, in een dor land; naar dat uwe weide was (d. i. naar den overvloed dien gij in Kanaän genoot) zijt gij verzadigd; toen gij verzadigd waart, heeft uw hart zich verheven, daarom hebt gij mij vergeten" (H. XIII : 6) [1]).

Men zal mij wel willen toegeven, dat deze profetische getuigenissen de vroeger behandelde plaatsen van den Pentateuch bevestigen en dat ze gezamenlijk de berichten der historische boeken over den afval van Israël tot de godsvereering der Kanaänieten krachtig steunen. Het wordt nu de vraag, of zulk een afval in zich zelven zóó onwaarschijnlijk is, dat wij daaraan niet kunnen gelooven, al staat het ook vast dat de Israëlieten zelven van de 8ste eeuw v. Chr. af, waarschijnlijk reeds vroeger, dien als een feit hebben erkend? Het valt in het oog, dat in het antwoord op deze vraag eene volledige schets van Israëls godsdienstige ontwikkeling kan worden opgenomen. Het is mijn voornemen niet dat ook te doen. Ik bepaal mij tot eenige opmerkingen over de zaak in het algemeen. Aan de gelegenheid om de bijzonderheden te bespreken zal het mij, bij de behandeling van de onderwerpen die ik in den aanhef van dit opstel noemde, niet ontbreken.

---

[1]) Verg. IV : 7; X : 1; ook *Deut.* XXXII : 13—18.

Beginnen wij met ons de betrekking, waarin Israël tot de Kanaänieten stond, nader voor te stellen. Of liever — want reeds in de uitdrukking, die ik daar bezigde, schuilt eene fout — vertegenwoordigen wij ons de zeer onderscheiden en vaak ingewikkelde betrekkingen, die tusschen de bewoners van Kanaän en de Israëlietische stammen werden aangeknoopt. Het mag hier als bewezen worden aangenomen, dat de verovering, die het boek *Josua* aan het ééne Israël toeschrijft en binnen weinige jaren laat plaats grijpen, in waarheid door de enkele stammen en niet dan na zeer langdurige krachtsinspanning werd volbracht. Nadat het volk, onder Josua's aanvoering, vasten voet in Kanaän had gekregen, werd het aan de stammen, soms in kleine groepen verbonden, overgelaten zich een eigen grondgebied te bemachtigen (*Richt.* I). De uitslag van dezen partiëelen strijd is bekend. De vroegere bewoners bleven in het ongestoord bezit van vele hunner steden en werden zelfs nu en dan voor de vreemde indringers gevaarlijke naburen (*Richt.* IV, V). Anderen werden schatplichtig (*Richt.* I: 27 verv.). Uit deze laatste verhouding moesten — naar den bekenden regel, dat de boog niet altijd gespannen blijven kan — allengs meer vriendschappelijke betrekkingen voortkomen. Werkelijk staat het vast, dat de Kanaänieten hier en daar met de Israëlieten tot één volk zijn samengesmolten [1]). De gang van dit geheele proces werd bepaald door de numerieke verhouding, waarin, in verschillende streken des lands, de Israëlieten tot de Kanaänieten kwamen te staan. Maar ook de uiteenloopende herkomst en levenswijze van de stammen, die zich, tijdens Israëls vestiging, in Kanaän ophielden, oefende daarop invloed. Zoo zijn b. v. de Kenieten en Kenizieten, die *Gen.* XV: 19 aan Abram ten erfdeel worden toegewezen, reeds betrekkelijk vroeg met de Israëlieten tot één volk samengegroeid, waarschijnlijk omdat zij, evenals dezen, nomaden waren (verg. *Richt.* I: 16; IV: 17) [2]). Het eindresultaat, dat zeker niet vóór David en Salomo werd bereikt, was, gelijk wij weten, de suprematie van de Israëlietische stammen; nadat de weerstrevende elementen òf verjaagd, òf geheel onderdrukt, òf geassimileerd waren, werd eindelijk hunne heerschappij niet

[1]) *Godg. Bijdr.* van 1864 bl. 485 v. Zie verder nog beneden.

[2]) Verg. het hierboven (bl. 120—123) aangekondigde geschrift van Graf, *der Stamm Simeon* S. 16—18.

meer betwist. Bij Ezechiël heet Kanaän „het land van Israël"[1]).

Waar Israëlieten en Kanaänieten vijandig tegenover elkander stonden, daar was het gevaar èn van onderlinge verzwagering èn van wederkeerigen invloed op godsdienstig gebied zeer gering. Doch in die gedeelten des lands, waar vroeger of later vriendschappelijke betrekkingen werden aangeknoopt, daar kon noch het één noch het ander achterwege blijven. Inzonderheid moesten de Israëlieten er toe komen om aan de Kanaänietische godsvereering deel te nemen. Twee dingen behooren wij wel voor oogen te houden. Vooreerst dat Israël, met de meeste bewoners van Kanaän vergeleken, een eenvoudig en onbeschaafd volk was. Het kon wel niet anders of de tempels en godsdienstplechtigheden der Kanaänieten moesten hen aantrekken. In het „*Graecia capta ferum victorem cepit*" wordt niet één enkel feit, maar een algemeene regel uitgesproken. Wij hebben geen recht om aan te nemen, dat Israël daarop eene uitzondering zal hebben gemaakt. Ten andere behooren wij te bedenken, dat de periode der verovering tevens die is, waarin Israël, althans een groot deel van Israël, van het nomadische leven overging tot den akkerbouw, die door de meeste Kanaänietische stammen toen reeds sedert lang gedreven werd. Wat is natuurlijker dan dat de Israëlietische stammen in hun nieuwe vaderland, met de levenswijze der bewoners, die zij er vonden, ook hunne goden — de goden van het land en van dat bedrijf — overnamen? Indien dit niet, indien het niet zelfs zeer menigvuldig heeft plaats gehad, dan moet Israël in geheel buitengewone mate de gave hebben bezeten om zich te isoleeren; dan is de geschiedenis zijner godsdienstige ontwikkeling gedurende dit tijdvak niet — gelijk wij toch verwachten zouden — de tegenhanger zijner politieke geschiedenis, maar daarvan juist het tegenbeeld geweest.

Om zelfs den schijn af te weren, als werd hier eenvoudig *a priori* geredeneerd, wil ik althans één enkel voorbeeld aanvoeren, dat ons tevens in de behandeling van ons eigenlijk onderwerp een paar schreden verder brengen zal. Men kent het merkwaardige verhaal van Abimelech's lotgevallen, *Richt.* IX, door Dr. Oort op zeer vernuftige wijze met de sage van Dina, *Gen*

---

[1]) Zie de plaatsen in mijn *Hist. Krit. onderzoek* enz. Deel II: 264 n. 14.

XXXIV, in verband gebracht [1]). Voor ons doel zijn vooral belangrijk vs. 26 verv. De bevolking van Sichem was, volgens hetgeen wij daar lezen, gemengd, deels Kanaänietisch, deels Israëlietisch. De oneenigheid tusschen „de heeren van Sichem" en Abimelech werd namelijk aangewakkerd door zekeren Gaäl ben Ebed, die zich met zijne verwanten in die stad vestigde. Bij gelegenheid van den wijnoogst wist deze het zoover te brengen, dat de opstand uitbarstte. „Wie is" — zoo sprak hij tot zijne vrienden onder de burgerij — „wie is Abimelech en wie is de zoon van Sichem [2]), dat wij hem dienen zouden? Is hij niet een zoon van Jerubbaäl en is niet Zebul zijn overste? Laat de mannen van Hemor, den vader van Sichem, hem dienen! [3]) Doch waarom zouden wij hem dienen?" (vs. 28). Het is duidelijk, dat Gaäl zich zelven en de zijnen — daaronder ook eenige burgers van Sichem — onderscheidt van „de mannen van Hemor, den vader van Sichem," en dat het deze laatsten zijn, aan wie Abimelech zijne verheffing te danken had en die het nu nog met hem hielden. Gaäl en zijne medestanders treden hier dus op in hetzelfde karakter als Simeon en Levi in *Gen.* XXXIV, als (welmeenende of baatzuchtige) ijveraars voor Israëls zelfstandigheid en suprematie over de vroegere bewoners des lands. Zoo blijkt ook uit een bericht over het Richterentijdvak zelf, dat het *connubium* met de Kanaänieten een tijd lang onder Israël

---

[1]) *Godg. Bijdr.* van 1866 bl. 983—98. Uit het vervolg zal blijken, dat ik mij Oorts beschouwing van *Gen.* XXXIV en *Richt.* IX niet in haar geheel kan toeëigenen.

[2]) Zoo heet hier Abimelech, omdat hij de zoon eener Sichemietische was (*Richt.* VIII: 31; IX: 1 verv.). Masorethische tekst: *en wie is Sichem?* Wij volgen met Bertheau (die evenwel, *Richter und Rut.* S. 144, aarzelt) en Oort de lezing der LXX.

[3]) Masorethische tekst: *dient de mannen van Hemor, den vader van Sichem.* Deze lezing kan de ware niet zijn. Uit de vraag aan het slot van vs. 28 („doch waarom zouden *wij* — het *pronomen* staat er in het Hebr. bij en heeft dus nadruk — hem dienen?") blijkt duidelijk, dat in het onmiddellijk voorafgaande personen genoemd zijn, die Abimelech *wel* dienen mochten, voor wie de onderwerping aan hem, in de oogen van Gaäl, niet meer dan betamelijk en natuurlijk was. Dezen kunnen geene anderen zijn dan „de mannen van Hemor, den vader van Sichem." Maar dan moet ook de lezing naar den voorslag van Oort (bl. 991) worden verbeterd. Tevens blijkt dan, dat deze „mannen van Hemor" samenvallen met de Sichemieten, die Abimelech, hun nabestaande, koning hadden gemaakt. Deze Sichemieten en Abimelech — ook zijn vader Jerubbaäl? — behooren, volgens Gaäl, bijeen.

„une question brûlante" is geweest. Reeds uit de verhalen over de aartsvaders zouden wij dit hebben opgemaakt. De zorg, waarmede Abraham en Izak elke huwelijksverbintenis met de Kanaänieten vermijden (*Gen.* XXIV; XXVI: 34, 35; XXVII: 46; XXVIII: 1, 6—8), wordt niet zonder reden herhaaldelijk gereleveerd: naar dat voorbeeld moesten de ware Israëlieten zich voortdurend gedragen. — Zouden wij nu niet mogen aannemen èn dat de samensmelting met de Kanaänieten het navolgen van hunne godsdienstgebruiken ten gevolge heeft gehad, èn dat het verzet daartegen met gehechtheid aan den nationalen godsdienst, aan het Jahvisme, samenhing? Het één is zeker even waarschijnlijk als het andere. Wat bepaaldelijk het eerste aangaat: nadat Abimelech zich door de Sichemieten als heerscher heeft laten erkennen (*Richt.* IX: 1 verv.), voert hij bewind niet alleen over Sichem, maar ook nog over eenige andere steden, waaronder Aruma en Thebez met name worden genoemd (vs 31 [1]), 41, 50). Wij hebben het dus daarvoor te houden, dat Sichem — evenals Gibeon (verg. *Jos.* IX: 17) — het hoofd was van een bondgenootschap, dat zich in zijn geheel aan Abimelech onderwierp, nadat hij te Sichem als meester was erkend. Die bond was — evenals de Gibeonietische — van Kanaänietischen, niet van Israëlietischen oorsprong [2]): Israël was in stammen en familiën verdeeld en bleef aan die verdeeling getrouw, ook na zijne vestiging in Kanaän. Is het nu niet, in verband hiermede, hoogst opmerkelijk, dat wij te Sichem een tempel vinden, aan Baäl-Berith („Baäl van het verbond") gewijd (*Richt.* IX: 4, 27, 46 verg. VIII: 33)? en dat deze tempel het gemeenschappelijk heiligdom blijft, ook nadat de Israëlieten in Kanaän binnengedrongen zijn en zich met de vroegere bewoners vermengd hebben? Is niet het verhaal van Abimelech's lotgevallen, zoo opgevat, een commentaar op de zooeven medegedeelde waarschuwingen in *Ex.* XXIII en XXXIV? — Zijn er nu onder Israël geweest — gelijk Oort te recht uit *Gen.* XXXIV verg. met *Richt.* IX heeft opgemaakt — die tegen het *connubium* met de Kanaänieten ijver-

---

[1]) Voor בְּתָרְמָה leze men, volgens vs. 41, בָּארוּמָה. Verg. Bertheau S. 145 f.

[2]) Anders Oort, die zich (bl. 989 v.) op *Richt.* IX: 2 beroept. Daaruit volgt zeker, dat reeds Jerubbaäl den Sichemietischen bond had bestuurd en dat, naar den gewonen loop der dingen, zijne zeventig zonen hem in dit bestuur zouden zijn opgevolgd. Doch dat Jerubbaäl de stichter van het bondgenootschap geweest is, kan uit de woorden van Abimelech niet worden afgeleid.

den, dan kon het wel niet anders of de godsdienst mengde zich daarin, indien deze niet van den aanvang af de hoofdreden was, waarom men de nauwe aansluiting aan de Kanaänieten afkeurde. Het is niet toevallig, dat in *Genesis* de vrome aartsvaders worden afgeschilderd als afkeerig van de huwelijken met het volk des lands: juist in dien afkeer openbaart zich hunne gehechtheid aan Jahveh. Het ligt trouwens in den aard der zaak, dat de hooge waardeering der zuiverheid van Israëls stamboom met aanhankelijkheid aan het Jahvisme gepaard ging: indien reeds bij den intocht in Kanaän Jahveh Israëls nationale god was, dan waren van dien tijd af het politieke en het religieuse exclusivisme één, of althans zoo nauw verwant, dat het ééne straks in het andere kon overgaan.

Ik zal niet ontkennen, dat dit denkbeeld van een' aantrekkenden en afstootenden invloed, door den godsdienst der Kanaänieten op Israël uitgeoefend, mij toeschijnt van het allergrootste gewicht te zijn voor het recht verstand van Israëls godsdienstige ontwikkeling. Ik ga zelfs zóó ver van te belijden, dat die ontwikkeling mij een raadsel wordt, wanneer ik dien invloed niet mede in rekening brengen mag. Doch ik onthoud mij voor het oogenblik van nadere uitwerking mijner meening omtrent dit punt. Om de resultaten van het hier ingesteld onderzoek te kunnen aannemen wordt geenszins vereischt, dat men zich van de onderlinge verhouding der Israëlietische en Kanaänietische godsdienstige denkbeelden dezelfde voorstelling hebbe gevormd, als door hem, die dit onderzoek instelde, wordt omhelsd. Men behoeft daartoe slechts overtuigd te zijn, dat Israëls denkbeelden, reeds bij den intocht, met die der Kanaänieten niet identisch waren: zoodra men dit toegeeft, is ook in de onderstelling van zulk eene actie en reactie, als ik aanneem, niets vreemds meer. Men herinnert zich dat voor ons tegenwoordig doel niets anders werd gevorderd dan de erkenning van de mogelijkheid dier onderstelling. Het O. Testament zelf getuigt, gelijk wij zagen, vóór het werkelijk bestaan en de groote beteekenis van den Kanaänietischen invloed. Nu het gebleken is, dat die invloed geenszins onwaarschijnlijk, integendeel hoogst natuurlijk is, behoudt dat getuigenis zijne volle kracht.

Leiden. A. KUENEN.

A N T I C R I T I E K.

BILLIJKE KRITIEK?

BRIEF AAN DR. J. C. MATTHES

Wel-Eerw. zeer Geleerde Heer!

Het zal u bij eenig nadenken moeijelijk kunnen verwonderen, dat ik, ook na herhaalde lezing, ernstig bezwaar blijf gevoelen tegen hetgeen gij in het Theol. Tijdschr., I. 5. bl. 427—431, ten mijnen aanzien aan het u lezend publiek hebt gelieven mede te deelen.

Dat bij de bespreking van „de Conservatieven en het vierde Evangelie" uwe „Kritiek van Nederlandsche Apologetiek" over het geheel ongunstig zou uitvallen, liet zich niet anders verwachten. Dat ook ik mijn bescheiden deel moest ontvangen van de castigatiën, die gij aan bijna [1]) al de verdedigers der echtheid en geloofwaardigheid van het vierde Evangelie hadt toegedacht, was insgelijks geheel in de orde. Ik zou er dan ook niet aan denken, dáártegen bij u in verzet te komen, en verblijd mij integendeel, dat hetgeen eenerzijds ten gunste van Johannes is ingebragt, ditmaal althans van den anderen kant niet geheel geïgnoreerd is geworden. Zelfs in een openbaar verwijt van onkunde en onwetenschappelijkheid op het punt in kwestie zou ik hoogst waarschijnlijk zwijgend berust hebben. Waar de strijd tusschen Modernen en Anti-modernen al meer en meer een strijd wordt

---

[1]) Bijna. Niet zonder eenige verwondering zag ik de reeks van degelijke Artikelen van Dr. A. W. Bronsveld, over eenige uitwendige bewijzen voor de oudheid en echtheid van het vierde Ev., voorkomende in de Stemmen van Waarh. en Vrede, door u geheel stilzwijgend voorbijgegaan.

geacht tusschen hen, die het weten, en hen, die het niet weten, daar moet ik mij getroosten, nevens wijzeren en beteren dan ik, aan de laatstgenoemde zijde te staan.

Maar daar juist plaatst gij mij niet. Niet onduidelijk, en min of meer bij wijze van exceptie, vraagt gij voor mij eene plaats onder hen, die het wel weten, maar het eigenlijk niet durven zeggen. „Ik gevoel te diep aan wat zijde de waarheid is, dan dat ik het niet zijdelings te kennen zou geven." Ik ben „in mijn hart geen vijand der wetenschap, maar (NB.) slechts ter wille des geloofs verdedig ik traditiën, welker onhoudbaarheid ik mij niet kan ontveinzen." Niemand dan ik „heeft opener oog voor de waarheden, door de kritiek aan het licht gebragt." Dat ik niettemin, zelf van boozen twijfel vervuld, de moderne rigting bestrijd, is slechts het gevolg hiervan, „dat ik aarzel in mijn eigen hart te staren, en de wetenschappelijke roeping te vervullen, waarvoor ik zooveel gaven bezit."

Niet gaarne, Wel-Eerw. Heer, verdenk ik iemands bedoeling. Ik heb geen rede om het de uwe te doen, en betuig u veeleer gaarne mijn dank voor wat gij verder vriendelijks ten mijnen aanzien getuigt. Maar dat deze uwe zonderlinge lofspraak — het zij dan tegen uwen wil — de natuurlijke strekking heeft om mijn persoon en werk voor het oog des publieks al in een zeer dubbelzinnig, het zij bespottelijk of verachtelijk daglicht te plaatsen en, ware zij billijk, mij met het hoogste regt alle aanspraak op achting en vertrouwen zou rooven, dat is, dunkt mij, zoo evident, dat het iedereen van zelf in het oog valt. „Er is een prijzen, dat erger is dan laken," zeide mij een onpartijdige, die pas uwe kritiek had gelezen.

Intusschen, hoe ongaarne ook, ik zou in uw oordeel moeten berusten, indien gij zegevierend bewezen hadt, dat mijn „Johannes-Evangelie" wezenlijk „gemis aan vaste overtuiging en innerlijken tweestrijd" verraadt, waaruit „tweeslagtigheid" voortspruit. Dat kan ik echter zoo weinig toegeven, dat ik veeleer óf twijfelen moet, dat gij mijn boek in zijn geheel, uno tenore, opmerkzaam gelezen hebt, óf mij genoodzaakt zie, hier aan het woord van Plinius: „non judicant, qui maligne legunt" te denken. Zoo zeker meen ik in dit opzigt van mijne zaak te zijn, dat ik zelfs alle antwoord op uwe insinuatiën geheel overbodig zou keuren, indien ik slechts vooronderstellen kon, dat allen, die uwe kritiek in handen krijgen, ook van mijn geschrift behoorlijk hadden kennis genomen. Daar ik intusschen reden heb om aan dit laatste te twijfelen, en ter wille der zaak niet mag dulden, dat iemand van mijn geschrift den indruk

behouden zou, dien hij noodzakelijk door de lectuur van uw „Essay" moest ontvangen, ben ik wel genoodzaakt, tegen het geslagen vonnis, allereerst bij u zelven hooger in beroep te komen. Te minder mag ik mij daarvan ontslagen achten, omdat gij in dit bijzonder geval van den regel der Redactie zijt afgeweken, „om in ons vaderland verschenen boeken alleen dan opzettelijk aan te kondigen, wanneer zij haar worden toegezonden." Dankbaar voor de eer der exceptie — die immers iets anders dan eene executie moest zijn — hadden de hier gevonnisden te hooger regt om in dit geval, indien ook op geene toestemming, althans op billijke appréciatie te rekenen. In hoever mijne lotgenooten stof hebben u daarvoor met betrekking tot zich zelven te danken, heb ik niet hier niet te beslissen. Voor mij zelven teeken ik bescheiden, maar ernstig protest aan.

„Gemis aan vaste overtuiging", verwijt gij mij. Mag ik vragen, waaruit dit gemis is gebleken? Uit mijn optreden welligt ter verdediging van een felbestreden gedeelte der Schrift, geenszins (gelijk gij schijnt te meenen), in naam of dienst der „partij" (als ware er slechts ééne!), maar geheel vrijwillig, en uit innerlijken drang des gemoeds? Of uit die lange reeks van allerlei getuigenissen en gronden, wier bewijskracht ik heb gepoogd in het licht te stellen, zonder dat uw referaat schier een enkele daarvan hetzij vermeldt of weêrlegt? Of althans uit zulke belangrijke concessiën, mijnerzijds aan de tegenstanders gedaan, dat de hoorder of lezer de handen moest ineenslaan, en uitroepen: „Nu ontbreekt er nog slechts aan, dat hij geheel tot het legerkamp der vijanden overloopt?"

Het laatste zou men volgens u, bijna moeten gelooven. Blz. 529 maakt gij een lijstje van al wat de goê gemeente „al van den Apologeet moet vernemen," ten klaren bewijze, dat ook hij niet ongestraft van den boom der kennis gegeten heeft. Indien ik u zeg, dat dit lijstje meer bewijst voor het diplomatisch talent, dan voor de stipte nauwkeurigheid en de goede trouw des verzamelaars, dan vindt gij mij mogelijk hard. Toch meen ik het te kunnen bewijzen.

Reeds hetgeen ik, volgens u, tegen de Modernen („ons") heb misdreven, is ten deele denkbeeldig. Ik schrijf, blz. 224, blijkens het geheele verband, ter kenschetsing van de ongodsdienstige rigting des tijds: „menigeen, die niet meer gelooft aan een levenden God — beeft nog enkel voor spoken en klopgeesten." Gij liet mij zeggen: „Onverbloemd wordt te kennen gegeven, dat wij (Moderne theologen) niet meer gelooven aan God, en nog enkel beven voor spoken en klopgeesten." Waar blijkt, dat gij wordt bedoeld?

Maar veel erger heb ik, volgens u, tegenover Johannes, op het schuldig geweten. Ik verdedig zijne echtheid, maar ondermijn te gelijk het geloof door menige concessie, waardoor ik „een schitterend démenti aan mijne eigene stellingen geef.” Laat ons, mijn bóek in de eene, uwe recensie in de andere hand, het zondenregister eens nagaan.

Volgens u berigt ik aan het publiek, „dat de oudheid zelfs het streven naar nauwkeurigheid niet kende.” Ik schreef intusschen (blz. 80), van het refereeren van iemands woorden gewagende: „over het geheel kende de oudheid op dit punt zelfs het streven naar diplomatische en stenographische naauwkeurigheid niet,” en voeg er in éénen adem de opgave der redenen bij, waarom wij Johannes niettemin „als een getrouw en waarachtig getuige ook van wat de Heer gesproken heeft, kunnen beschouwen.”

Gij laat mij verzekeren, „dat in deze gekroonde Ananas (het Joh. Ev.) wormstekige plekjes zijn.” Ik schreef alleen (blz. 36): „al had de Mikroskoop een enkel wormstekig plekje in de gekroonde Ananas kunnen aanwijzen, zij zou er niet minder de koningin der vruchten om blijven.”

Nog erger. Gij laat mij zeggen: „dat in dezen zak vol edel metaal (beeld voor hetzelfde Evang.) valsche of vreemde munten gevonden worden.” Ik schreef (blz. 38): „zelfs in het ongunstigste geval (dat hier echter NB. niet bestaat) mogt men met even veel regt uit een paar zulke verschijnselen tot de onechtheid van ons Evangelie besluiten, als men uit de nog niet verklaarde aanwezigheid van een paar valsche of vreemde muntstukken in een zak vol edel metaal concludeeren kon, dat geheel de zak uit de werkplaats van een valschen munter was voortgekomen.”

Ik zou zelfs de Tendenz-kritiek hebben binnengesmokkeld, omdat ik schrijf (blz. 104), „dat een bepaald doel op de keus, rangschikking en groepeering der feiten onmiskenbaren invloed gehad heeft.” Maar gij verzwijgt, wat ik blz. 105 er heb bijgevoegd: „de opzettelijke voorstelling van personen en feiten in een bijzonder licht bewijst op zichzelve nog niets tegen hun streng historisch karakter.”

Om mij met mijzelven in weerspraak te brengen, laat gij mij zeggen, „dat het verlies van een enkel Bijbelboek van betrekkelijk weinig belang is.” Hadt gij gelezen, gelijk ik schreef, blz. 10: „het verlies van een enkel Bijbelboek is nog de ondergang van het christendom niet,” er ware zelfs geen schijn van strijd ge-

weest tusschen dit woord, en wat ik elders (blz. 6) heb verklaard: „dat bij het wegvallen van Johannes mijne geheele belijdenis van den Christus eene herziening behoeven zou." — Volgens u zou ik gezegd hebben (NB.), „dat het noemen van den Apostelnaam bij N. T.sche geschriften het vermoeden van onechtheid rechtvaardigt." Ik schreef intusschen (blz. 19), mij kennelijk voor een oogenblik plaatsende op het standpunt der tegenpartij: „zoo (in den 2den Brief van Petrus) het noemen van den Apostelnaam het vermoeden der onechtheid doet rijzen, dat dan ook het verzwijgen daarvan in ons Evangelie het vermoeden der echtheid regtvaardigt." — Waar in mijn boek het „aanranden" van den Joh. oorsprong der Apocalypse eene „hebbelijkheid" heet van Godgeleerden van geloovige rigting, is mij nergens gebleken. Blz. 202 toonde ik alleen te weten, dat „enkele" dier Godgeleerden de zaak in kwestie „in twijfel trekken."

Zelfs dat ik „het stilzwijgen der Synoptici over de opwekking van Lazarus vreemd" vond — wat álle critici vinden — wordt mij tot zonde gerekend. En zeg ik elders, met zeer gewone redewending, „dat ik al de bezwaren niet zal optellen, die het spijzigingswonder ook op geloovig standpunt behoudt," gij verzoekt het publiek te gelooven, dat ik dit niet kan.

Om niet meer te noemen. Ik wijs ten aanzien van den Paschastrijd aan (met opgave van gewigtige gronden), dat hetzij men de harmonie der Evangeliën toegeeft, hetzij Johannes gelijk heeft, dit verschil in geen geval een wapen tegen zijne echtheid kan worden. Gij refereert aldus: „De Paschastrijd wordt nu dus, dan zoo behandeld. Jezus heeft het feest al of niet gevierd, al naarmate het met des sprekers wensch overeenkomt. Kortom er heerscht hier een verwarring van denkbeelden, gelijk wij niet ligt elders zullen aantreffen."

Wat het toch bijster donker kan worden, wanneer men ongezind is te zien! „Donnez-moi trois lignes d'un homme."

En op zulke, deels valsche, deels armzalige gronden, met verzwijging van ál wat daartegen over staat, waagt gij het te concludeeren: „zulk een apologetisch boek is voor deze partij (transeat!) veel doodelijker, dan de heftigste aanval der vrijzinnige rigting." In waarheid, zoo ik uit de juistheid van uw kritiek en conclusie moet besluiten tot de nauwkeurigheid van uw onderzoek betrekkelijk „de ouderdom van het Johannes-Evangelie volgens de uitwendige getuigenissen", dan behoef ik, en menig ander met mij, nog niet al te veel aan de ongunstige resultaten van dit laatstgenoemde te hechten.

In gemoede, zeer geleerde Heer! Onder de moderne Theologen van

onzen tijd bekleedt gij eene eervolle plaats. Stel u voor, dat ik mij door eenige Redactie bewegen liet om publiek een kijkje te nemen in wat gij al zoo den laatsten tijd ten behoeve der gemeente geschreven hebt, en ik nu, na een hooggekleurde voorstelling uwer polemiek tegen de kerkleer, echter verklaarde, dat gij in den grond nog zoo kwaad niet waart; en ten bewijze daarvan uit uwe geschriften bijeenlas elke kleine concessie, die gij aan andersdenkenden doet (natuurlijk met verzwijging van elke onmiddellijk volgende zinsnede, die zelfs de mogelijkheid van misverstand opheft); elke traditioneele uitdrukking, u ontsnapt, waartoe gij op consequent modern standpunt geen regt hebt; alles, in één woord, wat een conservatief theoloog even goed als een modern kon zeggen, en ik concludeerde aldus: „Dr. M. is in zijn hart volstrekt geen tegenstander van de behoudende rigting: hij is te talentvol, te ernstig, te eerlijk om haar regt te miskennen. Maar — ter wille van mode en tijdgeest, en onder den invloed zijner omgeving, schaart hij zich ook al onder eene banier, die eigenlijk de zijne niet is".... Voorzeker, mijne kritiek zou met regt uwe diepe verontwaardiging wekken. Maar gij, wat hebt gij eigenlijk anders gedaan? Waarlijk, waar geheel het Evangelie zich bijna reduceert tot de Bergrede, daar althans moest de les, Matth. VII: 12, toch niet zóó ligtvaardig vergeten worden.

Anderen mogen beoordeelen, of zulk een kritiek regt heeft, om zich als een soort van Eindgerigt voor te doen. Gij vangt met de verzekering aan, dat wij voor het oogenblik aan het einde van dezen strijd zijn gekomen, en ziet een tijd te gemoet, waarin men het geloof aan de echtheid van Johannes even absurd zal achten, als dat aan de inspiratie der Hebreeuwsche vokaalstippen. Mij aangaande, waar ik, na een zoo onbesuisden aanval, een zoo voorbarig trompetgeschal hoor, daar kan ik niet nalaten te denken aan de gunstig gekleurde legerberigten van de Oostenrijkers, terstond na de groote veldslagen van 1866. Ligtgeloovigen konden zij voor luttel dagen misleiden, maar weldra werd de ware stand der zaken bekend, en het bleek, dat de Pruissen, die minder stout gesproken hadden, middelerwijl waren voortgetrokken.

Indien ik — en met deze verklaring spoed ik ten einde — nog versterking mijner overtuiging behoefde van de deugdelijkheid der zaak, die ik mede in mijne mate bepleit heb, ik zou die uit een blik op de wijze ontleenen, waarop men nu en dan de stemmen harer voorstanders tracht te neutraliseeren, en hun lastig krediet te verzwakken. Men zou zeker willen, dat de „Apologeten" zoo hardhoo-

rend, zoo inhumaan, zoo afgesloten mogelijk voor elken anderen invloed, en ook tot de billijkste concessie volstrekt ongezind waren, opdat ieder vriend van „vooruitgang" zich van hen met te grooter weerzin zou afwenden! Met uw verlof, geachte Doctor, er zal, wat mij betreft, niets van gebeuren, en ik hoop voortdurend te toonen, dat ik, volstrekt geen weerhaan, maar allerminst een nachtvogel ben. Op het gevaar af van door u of anderen van halfheid, ja zelfs (het had er toch veel van) van huichelarij beschuldigd te worden, blijft mijn voet onwankelbaar vast, maar mijn oog vrij en wijd voor alles om mij henen geopend, mijn hart geheel vervuld met den strijd en het streven des tijds, en mijn mond tot elke billijke concessie gereed, mits hij daarmede ten allen tijde een even luid protest tegen leugen en onregt mag paren. Wie nu onkundig of kwaadwillig genoeg is om daaruit te besluiten, dat ik óók al twijfel, hij doe het mijnentwege gerust. Vast van overtuiging, maar mild van zin ga ik voort mij op het ingeslagen standpunt te handhaven; in dien geest anderen, die mij vertrouwen, te leiden, en niemand zal zich in mijne eigenlijke meening vergissen, dan alleen wie haar niet kan, of anders, eigenlijk niet verlangt te verstaan.

Utrecht, Sept. 1867. J. J. VAN OOSTERZEE.

LITERARISCH OVERZICHT.

Dr. G. Volck, hoogleeraar te Dorpat, gaf bij gelegenheid der 50-jarige ambtsbediening van Bisschop C. Ulmann, *Vindiciae Danielicae* in het licht (Dorpat; 16 ngr.), die dezer dagen de grenzen van ons vaderland hebben overschreden. De schrijver meent niet, de echtheid van het boek *Daniël* in weinige bladzijden te kunnen bewijzen, maar maakt zich toch sterk om aan te toonen, dat de nieuwere critiek haar zegelied nog niet mag aanheffen. Te dien einde betoogt hij dat *Zach.* VI : 1 verv. en XI : 4 verv. (mede na de ballingschap geschreven) onverstaanbaar blijven, tenzij men aanneme dat de profeet het boek *Daniël* kende en daarop zinspeelde. Daarna (p. 31—35) toont hij aan, bij wijze van toegift, dat Bleek c. s. den oorsprong van het boek niet ophelderen, waarin de voorstanders der echtheid wel slagen. — Het geheel is eene merkwaardige proeve van „geloovige" erxgese en critiek. In plaats van het ondubbelzinnige en onbetwistbare tot uitgangspunt te kiezen, vischt Dr. Volck in troebel water en bouwt hij op geheel valsche of althans hoogst twijfelachtige premissen zeer gewaagde conclusiën, die alleen voor hem zelven en voor zijne geestverwanten eenige waarde hebben.

Das Buch Hiob und die Salamonischen Schriften. Biblisch-critische Studiën (Wien, 1867; 9 Ngr.) Nu ik, voor het Literarisch Overzicht, dit boekje ontboden en het gelezen heb, wil ik het hier ook kort vermelden. De ongenoemde schrijver geeft ons eene populaire inleiding in de boeken Job, Spreuken, Prediker. Zijne denkbeelden over die geschriften zijn over het algemeen conform met die der latere critici. Hier en daar formuleert hij ze zeer juist b. v. S. 6. waar hij over *Job* XIX : 25 verv. schrijft: „Man hat hierin vielfach ein Aufdämmern des Unsterblichkeitsglaubens gefunden, aber ohne zu bedenken, dass auch nur die Ahnung einer solchen die Grundgedanken und die ganze Oekonomie des Gedichtes volkommen umgestalten müs-

ste;" en S. 10, waar hij het bezwaar tegen de echtheid van *Job* XLII : 7—17, aan de daar verkondigde vergelding ontleend, beantwoordt met de vraag: „Wollte man wirklich die poetische Gerechtigkeit so weit aus den Augen setzen lassen, das Hiob schliesslich auf dem Aschenhaufen am Aussatz sterben müsste?" — Overigens maken deze „Studiën" op wetenschappelijke waarde geen aanspraak, gelijk ze dan ook oorspronkelijk in de „Illustrirte Monatshefte für die gesammten Interessen des Judenthums" het licht hebben gezien.

De commentaar van Delitzsch op de Psalmen, dien ik vroeger (bl. 498) reeds aankondigde, is thans compleet. Het is een boekdeel van 800 bladzijden compressen druk. De verdiensten en de theologische zienswijze van Delitzsch zijn te wel bekend, dan dat het noodig zijn zou dezen commentaar uitvoerig te karakteriseeren. Het is daarenboven geen nieuw werk, maar eene „neue Ausarbeitung" van de verklaring, die in 1859 en 1860 het licht heeft gezien. Het verschil tusschen de eerste en de tweede uitgave, die wij A en B willen noemen, komt hoofdzakelijk hierop neder. In A was de vertaling van elken psalm in den commentaar opgenomen en werd zij dus stuksgewijze medegedeeld; in B gaat aan de uitlegging van den psalm telkens de vertaling vooraf. Het „allgemeiner Bericht über den Psalter," dat in A op den commentaar volgde, is, eenigszins omgewerkt, in B als „Einleitung in den Psalter" opgenomen; de „Masorethische Uebersichten" en de verhandeling van S. Baer over de metrische accenten, die in A op genoemd „Bericht" volgen, komen in B niet voor. Doorloopend is verder de vertaling en de verklaring gewijzigd, mede naar aanleiding van de inmiddels verschenen commentaren van Hupfeld (Band III en IV), Hitzig en Ewald en van de geschriften van Bottcher, von Ortenberg enz. Etymologische aanteekeningen van Fleischer en een viertal excursen van J. G. Wetstein (S. 788—96) zijn in B voor het eerst medegedeeld. Eindelijk — om ook eene kleinigheid te noemen, die evenwel in de vertaling nog al wijziging van toon brengt — in plaats van Jahawâh schrijft Delitzsch in B Jahve. Hij was eerst voornemens deze afwijking van eene vroeger met warmte verdedigde meening (verg. A. I S. VIII f.; II S. 513) in B uitvoerig te rechtvaardigen, maar heeft daarvan afgezien en bepaalt zich (S. 798) tot de bloote opgave zijner motieven die hij later in eene monographie hoopt te ontwikkelen. — Blijft A voor hen, die de metrische toonteekens willen bestudeeren, onmis-

baar, over het algemeen mag B met het volste recht eene vermeerderde en verbeterde uitgave heeten. Zij getuigt op nieuw van de grondige geleerdheid en uitgebreide belezenheid van Delitzsch, die hem, in weerwil van zijne mystische geestesrichting, van zijn gemis aan critiek en van zijn zalvenden toon, onder de thans levende uitleggers van het O. Testament eene der eerste plaatsen doen innemen. Opmerking verdient nog de mededeeling (S.Vf.), dat Hupfeld, blijkens een schrijven aan Delitzsch zelven, later spijt gevoeld heeft over de wijze waarop hij in 1862 (*Die Psalmen* IV : 478) diens „Commentar über den Psalter" had beoordeeld.

Met een enkel woord zij hier nog vermeld, dat van M. A. Weill (Grand Rabbin à Schlestadt) *le Judaïsme, ses dogmes et sa mission* dezer dagen het 2de deel het licht heeft gezien (Paris, A. Frank; 5 francs). Het 1ste bevatte de *Introduction;* het 2de heeft den bijzonderen titel: *Première partie. Théodicée.* Er moeten nog twee deelen volgen: *Révélation* en *Providence et rémunération.* In het thans verschenen 2de deel komen achtereenvolgens vijf hoofddogmen van het Judaïsme ter sprake: de schepping, Gods eenheid, onstoffelijkheid en eeuwigheid, het zedelijk karakter van den godsdienst. De schrijver staat op gematigd orthodox standpunt; van critiek is geen sprake. Over elk, dogme geeft hij ons eerst de leer van de Schrift, daarna die van de overlevering, vervolgens de denkbeelden van de voornaamste oudere Joodsche theologen, eindelijk eene algemeene, apologetische beschouwing. Als een nieuw bewijs, dat het Judaïsme van den tegenwoordigen tijd zich humaniseert, zonder evenwel met de traditie te willen breken, is dit boek niet onbelangrijk.

A. K.

Resultaten van onderzoek en ervaring op godsdienstig gebied, door W. Muurling. Tweede stuk. Gron. 1867. 't Zijn gewichtige vraagstukken op het gebied van godsdienst en theologie, die de schrijver in dit geschrift behandelt. Hij spreekt met klaarheid en kalmte zijn gevoelen daarover uit, en geeft beknopt de gronden op, waarop dit rust. Ook kan men aan dit geschrift den lof van bescheidenheid en onpartijdigheid in het waardeeren en beoordeelen der gevoelens van andersdenkenden niet ontzeggen, natuurlijk voor zoo ver als dit bij eene eigene, gevestigde overtuiging mogelijk is. Het blijkt evenwel uit de klachten dier andersdenkenden, bij monde en geschrifte reeds uitgesproken, dat er enkele uitdrukkingen in dit geschrift voorko-

men, waarin, volgens hen, de schrijver zich aan verregaande eenzijdigheid zal hebben schuldig gemaakt. Met name hebben zij over bl. 43 geklaagd. Ik stem toe dat de schrijver zich hier wellicht wat voorzichtiger had kunnen uitdrukken; maar ik moet toch tegenover die klachten opmerken, dat men de bedoelde uitdrukkingen op bl. 43 niet op zich zelve, maar in samenhang met het geheele geschrift moet beoordeelen, om er zich van te overtuigen, hoe geheel en al het buiten de bedoeling van den schrijver ligt, om andersdenkenden te krenken of onbillijk te beoordeelen, en dat het hem inderdaad, „niet om zijn eigen gevoelen, maar overal slechts om de waarheid te doen was.” In 't algemeen zal zeker wel niemand tegenspreken, dat het goed is, als mannen die recht van spreken hebben, zoo als de schrijver dezer „Resultaten,” niet alleen rekenschap geven van hunne overtuigingen, maar ook het publiek met juistheid inlichten omtrent hetgeen „het inhoudt, een modern godgeleerde, een modern christen te zijn.” Voor zoo ver als dit mogelijk was, heeft de schrijver zich goed van de hem voorgestelde taak gekweten. Ik zeg: voor zoo ver als dit mogelijk was; want de eenstemmigheid der moderne godgeleerden bestaat meer in hetgeen zij gemeenschappelijk ontkennen, dan vaststellen, en zelfs over de grondslagen, waarop zij dit laatste moeten bouwen, loopen hunne gevoelens zeer uit elkander. Zoo bijv. zou ik bepaald moeten protesteeren tegen de definitie, die de schrijver geeft van de moderne theologie, indien de schrijver althans daarmede bedoelt, wat mijns inziens, in de woorden ligt. Hij noemt haar „die wetenschap der godsdienst, die uitgaat van dezelfde beginselen en ingericht is naar dezelfde methode, die ook de overige wetenschappen in dezen tijd volgen.” Mij komt het voor, dat deze definitie over iedere mogelijke wetenschap der godsdienst het doodvonnis uitspreekt. Langs den weg der inductie, dien men bij de exacte wetenschappen bewandelt, komt men nooit tot eenige kennis van het bovenzinnelijke. Alleen dit is juist, dat, voor zoover de wetenschap der godsdienst in aanraking komt met onderwerpen, die tot het gebied der overige wetenschappen behooren, de moderne godgeleerde de methode dier wetenschappen volgt. Welligt is dit ook de bedoeling van den schrijver, en dan spreekt het van zelf, dat ik mijne aanmerking terugneem, en alleen van oordeel ben, dat zijne definitie niet juist en scherp genoeg geformuleerd is. Ook andere stellingen, vooral die van formelen aard, zijn niet boven iedere bedenking verheven, en althans schrijft de Hoogleeraar somtijds aan de moderne theologen toe, wat alleen het gevoelen van sommigen hunner is. Maar bij den rijkdom der in dit

geschrift aphoristisch behandelde onderwerpen is het niet wel mogelijk, daarvan in kort bestek eene critiek te leveren; met niet gemotiveerde tegenspraak of adhaesie is evenmin de schrijver als het publiek gebaat; en het motiveeren zou veel meer ruimte vorderen, dan dit Tijdschrift daarvoor in zijn literarisch overzicht beschikbaar mag stellen. Nauwelijks behoeft het gezegd te worden, dat deze „Resultaten" menige schoone gedachte en behartigenswaardige wenk bevatten. De schrijver heeft er aan toegevoegd een „Brief aan een jeugdigen Evangeliedienaar ter beantwoording van de vraag: wat moet ik preeken?" Indien preeken is getuigenis geven van het geloof, dat in ons leeft, tot stichting der gemeente, dan zou de gestrengste logica zeker slechts één antwoord toelaten: „Gij moet in 't geheel niet preeken, zoo lang als gij dat nog vragen moet." Maar dit antwoord zou eene miskenning wezen van de beteekenis dezer vraag, zooals velen haar doen; althans de schrijver stelt zich iemand voor, die, wel verre van volslagen scepticus te zijn, „MET IJVER in de bediening werkzaam is, en nu slechts verlangt tot meer volkomene bewustheid van zijne roeping als evangeliedienaar te komen." Voor den zoodanige bevat deze brief nuttige wenken; den scepticus brengt hij geen stap verder; trouwens voor hem werd deze brief ook niet geschreven.

H.

VARIA.

Te Bern verschijnt (à 4 francs jaarlijks), sedert 1 October 1866, tweemalen in de maand een tijdschrift, waarvan thans de eerste jaargang voltooid is. Zijn karakter wordt aangewezen door den titel: *Reformblätter aus der bernischen Kirche*. De voornaamste schrijvers zijn de gebroeders Langhans, ook in ons vaderland gunstig bekend, Skartazzini, Bitzius, H. Frank, Hemmann enz. Volkmar te Zürich levert van tijd tot tijd eene boekbeoordeeling. Van Langs *Zeitstimmen*, waarmede zij overigens zeer verwant zijn en ook in de wijze van uitgave overeenkomen, onderscheiden zich deze *Reformblätter* door hunne eenigzins meer locale en kerkelijke kleur; de verhandelingen, die zij bevatten, zijn iets minder theologisch en wat meer practisch. Dat den lezer daaruit een vrije, frissche geest tegenwaait, behoeft niet te worden gezegd. Aan ieder, die in den kerkelijken toestand van het canton Bern of in de geschiedenis der moderne richting belang stelt, moet de lezing van dit tijdschrift ernstig worden aanbevolen.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, von Fichte und Ulrici. 51 Band. 2 Heft.

Bevat behalve eenige Recensies, en een uitvoerige lijst van in den jongsten tijd verschenen philosophische geschriften: Der Platonische Begriff der Philosophie aus Lysis, Phädros, Gastmahl und Phädon entwickelt von Dr. E. Alberti, zweite Hälfte.

Ueber die ethischen Motive und Zielpunkte der Wissenschaft von H. Ulrici.

De *Anthropological Review* van Julij en October (N°. 18 en 19) bevat o. a.:

On the Theory of Development and its Bearing on Science and Religion. Bij *J. W. Jackson* Esq.

On English Superstition.

Revue de Theologie. 3e Livraison.

Jésus et l'essénisme, par *M. Réville*.

La doctrine des épitres deutéro-pauliniennes d'après *Baur*.
Le supranaturalisme par *M. Scholten* trad. par M. Collins (2e article.)
Les mystère de Mithra, par M. Nicolas.

In de *Revue Contemporaine* 1867, N°. 9 komt een artikel voor van André Albrespy: *De quelques théories récentes sur le Druidisme*. Het is gericht tegen de overdreven lofredenen van Martin en Reynaud, die het Druidisme op dezelfde lijn willen stellen als het Jodendom. Misschien heeft de schrijver gelijk, maar zeker is hij noch nauwkeurig, noch helder; zijn kritiek is echt voltairiaansch en behoort tot de vorige eeuw. Ik vrees dat hij den belangrijken godsdienst waarover hij schrijft niet recht begrepen heeft.

T.

Een hoogstbelangrijk artikel over de Egyptische Oudheden op de Parijsche Wereldtentoonstelling, tevens een samenvatting van hetgeen de nieuwste onderzoekingen op dit gebied geleerd hebben, bevat de *Revue des deux Mondes* van 1 Sept. 1867, van de hand van Alfred Maury, den welbekenden geleerde.

De *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. XXI, Heft 3 bevat de volgende voor de godsdienstwetenschap gewichtige artikelen: Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kanâda; aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert von Dr. E. Röer. — Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's und zur Kunde der ältern Pehlewi-Schrift von Prof. Dr. M. A. Levy. — Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephräm, von Rabbi Dr. Geiger. — Die Inschrift von Umm el Awamid I, von Dr. A. Merx. — Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur, von Rabb. Dr. Geiger. — Miscellen zur Topographie des alten Jerusalems II, von Kirchenrath Dr. Hitzig.

Theologisch Tijdschrift.

EERSTE JAARGANG.

1867.

Theologisch Tijdschrift.

EERSTE JAARGANG.

1867.